حمادي ذويب

مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

مراجعة نقدية للإجماع

بيـن النظرية والتطبيـق

مراجعة نقدية للإجماع بيـن النظرية والتطبيـق

حمادي ذويب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ذويب، حمادي

مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق / حمادي ذويب.

334 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص 291-316) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2704-3

1. الإجماع (أصول الفقه). أ. العنوان.

297.14

العنوان بالإنكليزية

A Critical Review of Islamic Consensus

Theory and Practice

by Hamadi Dhouib

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: 826 ـ منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب: 10277 ـ الدوحة ـ قطر
هاتف: 44199777 ـ 00974 فاكس: 44831651 ـ 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب ـ شارع سليم تقلا ـ بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 ـ 11 ـ رياض الصلح ـ بيروت 2180 1107 ـ لبنان
هاتف: 8 ـ 991837 1 ـ 00961 فاكس: 1991839 ـ 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/يوليو 2013

إهداء وشكر

إلى زوجتي وابنيّ اعترافًا بصبرهم

إلى والديّ تقديرًا لتضحياتهما

إلى كلّ من ساعدني على مراجعة هذا الكتاب

المحتويات

مقدِّمة عامّة

لم يتوقف الباحثون المعاصرون عن دراسة قضايا علم أصول الفقه، فهي لا تنتمي إلى الماضي بقدر انخراطها في صلب شواغل أهل هذا الزمان. وليس هذا بغريب، فتاريخ هذا العلم اتسم بحيوية قلّ نظيرها. ذلك أن التأليف فيه والخوض في قضاياه امتدّا قرونًا كثيرة وفي أصقاع شاسعة ومتنوّعة، وساهمت فيه مذاهب إسلامية شتّى وأجيال متعاقبة من العلماء اعتبرته أحد مفاخر الأمّة وركيزة من ركائز علوم المسلمين.

ولئن كان الجوهر واحدًا في ما تفتّقت عنه قريحة الأصوليّين، فهل يعني ذلك أنهم كانوا نسخًا متماثلة؟ هل كان اللاحق مجرّد مقلّد للسّابق من دون أي جهد يقوم به لتجاوزه؟

يستطيع الناظر في تاريخ علم أصول الفقه نظرة فاحصة أن يقف على أنه كان ينهض في كثير من المناسبات على عمليات مراجعة للسائد والسابق. فمحمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ) الذي عدّته الأغلبيّة مؤسّسًا لعلم أصول الفقه، راجع المنظومة الفقهيّة التي كانت سائدة قبله، وقام بنقد أسسها المعرفيّة، وقدّم بديلًا منها سعى من خلاله إلى تجاوز الفوضى التشريعية وإرساء نسق يوحّد مصادر التشريع يقوم أساسًا على بناء رباعي: قرآن فسنّة فإجماع فقياس، ويستبعد مصادر الأحكام الأخرى الفرعية أو التكميلية التي كانت تجيز الاجتهاد وتمنح الفقيه حريّةً رأى الشافعي أنها أدّت إلى تضارب الأحكام تضاربًا يهدّد تماسك النسيج الاجتماعي، ويعمّق نزعات الفرقة والخلاف فيه. وهذا ما يفسّر حملة الشّافعي على الاستحسان.

لم يكن ما قام به إمام المذهب الشافعي منفصلًا عن واقعه، بل كان متأصّلًا فيه. وليس أدلّ على ذلك من أن أهمّ بحث احتلّ أكبر حيّز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد، لأن عصره شهد صراعًا بين أهل الرّأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى. وكانت أخبار الآحاد من أهمّ محاور هذا الصراع، حيث برز من بين المعتزلة من ينقد حجّية هذا الصّنف من الأخبار، مشكّكًا فيها تارة ونافيًا لشرعيّتها تارة أخرى. ولذلك قام الشافعي منتصرًا لأهل الحديث ولأخبار الآحاد حتّى سمّوه «ناصر السنّة». ولئن استمر تأثير الشافعي و«رسالته» خلال القرن الثالث للهجرة وبعده، فإن ذلك لم يمنع من مراجعة كثير ممّا تضمّنه كتابه. وهكذا برز منذ أواخر القرن الرابع للهجرة من ينقد أطروحات الشافعي، ومنها الاستحسان، مجيزًا له مدافعًا عنه. وقد برز هذا الموقف في إطار مذهب سنّي هو المذهب الحنفي، ومثّله أبو بكر الرازي الجصاص (ت 370هـ) صاحب كتاب **الفصول في الأصول**. ولا شكّ في أن هذا الموقف ينشد الدفاع عن استخدام أئمّة المذهب الحنفي للاستحسان، لكنه في نظرنا دفاع عن حقّ العالم في استخدام الرأي والاجتهاد، وإن سعى إلى تلطيف هذا الاعتماد على العقل من خلال اشتراط وصله بالنص.

حدثت في القرن الخامس مراجعة نقديّة لمنهج التّأليف الأصولي كانت نتيجة التأثّر بالواقع، وتجلّت من خلال منهج المتكلّمين، وكان من أبرز مقوّماتها إدماج المنطق ضمن المباحث الأصولية.

لم تقتصر مراجعة قضايا علم أصول الفقه ونقدها مناهج وطرائق تأليف فيه ومصطلحات على الفكر السنّي، بل لعلّ ما برز خارجه من مواقف يعدّ أهمّ ممّا ظهر في داخله. ويكفي أن نذكر أنموذج إبراهيم النظّام (ت 231هـ)؛ فهو يعدّ من أكثر نقّاد أصول الفقه لأنه أنكر حجيّة كثير منها باستثناء القرآن، سعيًا إلى استئناف النظر فيها.

ليس من غايتنا تقصّي مختلف وجوه النّقد لأصول التشريع، بل السعي إلى إبراز تأصّل المراجعة والنقد لعلم أصول الفقه وقضاياه، إن داخل الدائرة السنّية أو خارجها.وقد يتخذ هذا النّقد أشكالًا متنوّعة وأساليب مختلفة، لكنه علامة صحية في رأينا تُبرز أن الفكر الإسلامي كان فكرًا حيًّا يتفاعل مع بيئته

ويتجاوز أحيانًا سلطة التقليد والسلف، فيعرض الرأي المخالف وإن يكن لا يتبنّاه صراحة مثلما فعل فخر الدين الرازي (ت 606هـ) حين عرض آراء إبراهيم النظّام في كتابه **المحصول في علم أصول الفقه**.

لمّا كان هذا النّقد لا يوجَد ضرورة في مدوّنات أصول الفقه التقليدية، أضحى من الضروري أن يجمع شتاته من مختلف المصادر حتى تُعاد كتابة تاريخ علم أصول الفقه، وتُراجع المواقف القديمة من قضاياه وأصوله. ولعلّ أحد أبرز الأمثلة على هذا الرأي موقف نجم الدين الطوفي (ت 716هـ) من الإجماع، فهو لا يكتمل إلّا بمطالعة ما كتبه في غير ما ألّف في الأصول. والمقصود شرحه أحد الأحاديث ضمن كتابه **شرح الأربعين حديثًا النوويّة** وكتابه **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**.

وجِدت في التاريخ الإسلامي عقول كبيرة قبلت النقد وتسامحت مع المختلفين وتأثّرت ببعض آرائهم، لكن برزت في المقابل عقول صغيرة ادّعت امتلاك الحقيقة، فرفضت الاختلاف واضطهدت المختلفين. وفي هذا يقول ابن قدامة (ت 620هـ): «ولكن المتعصّبين للمذاهب أبوا أن يكون الاختلاف رحمة وشدّد كلّ منهم في تحتيم تقليد مذهبه... وقد وقع من الفتن بين المختلفين في الأصول والفروع ما سوّد صحف التاريخ»[1].

إن هذه الفتن دليل ساطع على أن مسائل الأصول والفروع كانت عبر التاريخ محلّ خلاف ومراجعة ونقد، لأن البشر لا يمكن أن يكونوا على خطّ واحد، ولأن إعمالهم لعقولهم لا يمكن أن يؤدّي إلى النتيجة نفسها. لكن على الرغم من ذلك، فإن تلك الفتن - على سلبياتها - وتلك الجهود النقدية - على ما قوبلت به من استهجان - ساهمت في إثراء الجدل والاجتهاد؛ «فلولا الانتقاد ما شبّ علم عن نشأته ولا امتدّ ملك عن منبته، أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء وأهملوا البحث في وجوه المزاعم، أكانت تتسع دائرة العلم؟ وتتجلّى الحقائق للفهم؟ ويعلم المحقّ من المبطل...»[2].

---

(1) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي؛ مع تحقيق طه محمد الزيني (بيروت: دار الفكر، 1984)، ج 1، ص 12-13.

(2) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ج 2، ص 162.

أدرك المفكّرون المسلمون منذ عصر النهضة أن مراجعة الموقف من الماضي والسلف شرط من شروط الخروج من وضعية التأخّر الحضاري. لذلك تغنّى بعضهم بصفة أساسية يجب أن تقوم عليها تلك المراجعة، وهي النقد أو الانتقاد، على حدّ عبارة محمد عبده (ت 1323هـ/1905م). فالانتقاد في نظره «نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر، تظهر في مناطقهم سوقًا للناقص إلى الكمال، وتنبيهًا يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية ممّا يليق به»[3].

أدّى هذا النّقد إلى إعادة النظر في أسباب جمود العلوم الإسلامية، ومنها علم أصول الفقه. وحصر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393 هـ/1973م) خمسة أسباب تقف وراء الاختلال في تعاطي هذا العلم: توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه؛ تدوين قواعد الأصول بعد تدوين الفقه ما أدّى إلى التعارض بين تلك القواعد وفروع الفقه؛ تضمين العلم مسائل لا طائل منها؛ الغفلة عن مقاصد الشريعة؛ وغلق باب الاجتهاد وتحجير النظر[4]. وتوسّع هذا الشيخ التونسي في نظراته النقدية المراجِعة لعلم أصول الفقه في كتابه **مقاصد الشريعة**، فنقد طغيان الاختلاف في مسائله بين العلماء وتركيزهم على الألفاظ لاستنباط الأحكام منها في مقابل غياب الاهتمام بمقصد الشريعة وحكمتها. وتطرّق إلى غياب الطابع القطعي في مسائله، وتضخّم الظن فيه على الرغم من محاولة بعض القدامى إثبات قطعيّة مسائل أصول الفقه. يقول: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) في المقدّمة الأولى من كتاب **الموافقات** الاستدلال على كون أصول الفقه قطعيّة فلم يأت بطائل»[5].

لم يخفِ هذا الفقيه أن نقده لعلم أصول الفقه لا يبتغي هدم هذا العلم، وإنّما يسعى إلى مراجعته قصد تأسيس علم جديد هو علم مقاصد الشريعة. يقول: «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيّة للتفقّه في الدّين، حقّ علينا أن

---

(3) عبده، ج 2، ص 162.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، ط 3 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة؛ تونس: مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع، 2006)، ص 177.

(5) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: المطبعة الفنية، 1947)، ص 6.

نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة. ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرائق تركيب الأدلّة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة»[6].

أدرك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أن استئناف الاجتهاد والتأسيس لا يمكن أن يكون بتقليد علماء الماضي والسلف تقليدًا وفيًا، ولا يمكن أن يكون بغير مراجعة نقديّة لما تركه الأوائل من معارف ومناهج. لذلك أقرّ بأنّه استفاد من الشاطبي واقتفى آثاره، ولم يهمل مهمّاته إلّا أنه لم يقصد نقل كتابه ولا اختصاره. وبناء على هذا التوجّه المستقل، قرّر عدم التعويل على أدلّة أصول الفقه في إثبات المقاصد «لأن وجود القطع والظن القريب منه بين تلك الأدلّة مفقود أو نادر»[7].

تواصلت هذه النزعة النقدية لعلم أصول الفقه من خلال ابن هذا الشيخ، وهو محمد الفاضل بن عاشور (ت 1970م)، حيث أعلن أن علم أصول الفقه «أصبح في حقيقة الأمر سياجًا للمذاهب ومقيّدًا للفقهاء بحيث إنه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة، فصارت مقيّدة لأن الناس أصبحوا لا يقلّدون في الفروع فيبقون مجتهدين، ولكنّهم يتقيّدون بالأصول التي وضعها أئمّة المذاهب. ولأجل ذلك، فإن علم أصول الفقه لمّا اعتُبر سياجًا مذهبيًّا كما قلنا، وجامعًا بين طائفة من الفقهاء متعاقبة الأفراد على تعاقب الأجيال يقلّد بعضها بعضًا في حجيّة ما قال الأوّل بحجيّته، ويستقلّ اللاحق عن السابق في طرق تطبيق تلك الحجّة لاستخراج الأحكام الشرعية التفصيلية منها. فلذلك، بقي علم أصول الفقه طوال القرن الثالث بعد الإمام الشافعي، لم يتناوله البحث ولم يتناوله التحرير من جديد»[8].

---

(6) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 6-7.

(7) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 15.

(8) محمد الفاضل بن عاشور، **محاضرات**، تقديم كمال الدين جعيط؛ ديباجة الدالي الجازي (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999)، ص 346.

إن هذه المواقف النقديّة تمثّل أحد العوامل التي دفعتنا إلى أن نخصّ الإجماع بهذا البحث لا لننظر في حجج مثبّتيه، بل لنركّز على حجج ناقديه ومنكريه ومراجعيه.

إن مشروعية دراسة الإجماع في كلّ تجلّياته ووظائفه وقضاياه لا تحتاج إلى جهد تبريري كبير. إذ أقرّ بأهمّية هذا الأصل المسلمون قديمًا وحديثًا وكذلك غير المسلمين. فيوسف شاخت (J. Schacht) (ت 1969م) صرّح أنّه «يتبيّن في نهاية المطاف أن الفقه الإسلامي يعتمد في حجّيّته على الإجماع»[9].

انتبه المستشرق غِب (Gibb) (ت 1971م) إلى أهمّية هذا الأصل فقال: «إن الخلافة مثلًا تقوم كليًّا على مبدأ الإجماع»[10]. وهذا القول ليس بجديد؛ حيث أقرّ الفقهاء والمتكلّمون منذ قرون بأن الإجماع أعظم أصول الدِّين، لذلك فإن عليه «مدار معظم الأحكام في الفرق والجمع وإليه استناد المقاييس، وبه اعتضاد الاستنباط في طرق الفكر»[11].

إن إدراكنا أهمّية الإجماع الكبرى في المنظومة الإسلامية وإيمان كثيرين بعصمته التي ترتقي إلى مصاف النصّ القرآني لا يعني انخراطنا في صفوف الممجّدين له والمدافعين عنه، أو في دائرة نقّاده ومنكريه بل دورنا الاجتهاد في فهم مواقف نقدته لطالما هُمّشت لأنّ السائد والمهيمن لا يرضى بغير إطراء الأصول المستقرّة موقفًا.

برز إنكار الإجماع ونقده منذ أقدم العصور، ولم يؤدّ إلى اضمحلال الدِّين بل على العكس من ذلك، أفضى إلى جدل واسع ونقاش عميق بين المذاهب والفِرَق الإسلامية، وهو ما أغنى الفكر الإسلامي بطائفة من البراهين متنوعة

---

(9) انظر: Encyclopaedia of Social Sciences, 15 vols. in 8 (New York: The Macmillan Company, 1931-1935), vol. 8, p. 337.

(10) يقول غِب (Hamilton A. R. Gibb): «The caliphate -for example- rests entirely upon ijmà»

انظر: Hamilton A. R.Gibb, Mohammedanism; An Historical Survey, 2nd ed, The Home University Library of Modern knowledge; 197 (London; New York: Oxford University Press, 1953).

(11) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة وفهارس عبد العظيم الديب (قطر: [د. ن.]، 1979)، ص 45.

وآليات خطابية وحجاجية متعدّدة. ولم ينجـرّ عن مواقف النقد تباعد الناقد عن المنقود. إذ وقفنا في مناسبات عدّة على اختراق مواقف النقد حصون مخالفيه، فوجِد تفاعل خلّاق بين مواقف النقد والإنكار ومواقف الإثبات يستدعي الدراسة والإظهار لا الإخفاء والتهميش.

أدرك ممثّلو المؤسسـة الدينيّة الأزهريّة هذا التفاعل، فبرز بينهم من يجرؤ على نقد الإجماع وما شـقّه من اختلاف، إن في مفهومه أو في حجّيته. وليس أبلغ - في هذا السياق - من شهادة إمام جامع الأزهر الشيخ محمود شلتوت (تـ 1963م) حين قال: «لا أكاد أعرف شيئًا اشتهر بين الناس أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسـمّونه الإجماع، فقد اختلفـوا في حقيقته... واختلف الذين قالوا بإمكان معرفتـه والاطّلاع عليه: هل هو حجّة شرعية فيجب العمل به على كلّ مسلم أو ليس حجّة شرعية فلا يجب العمل به...»[12].

إنّ هـذا الموقف ليس من جنس النقد الذي يرمي إلى إنكار الإجماع بل هو يبتغي نقد مفهومه وأدلّة إثباته من أجل مراجعة التنظير الأصولي القديم لـه في ضوء العصر الجديد. وهذه النظرة كانت الخيط الجامع للمصلحين المحدثين من ممثّلي السلفيّة الجديدة، مثل محمد عبده ومحمد رشيد رضا (ت 1935م) والشيخ محمد الطاهر بن عاشور وغيرهم[13].

أدرك هؤلاء وغيرهم أن كثيرًا من المسـائل التي ادّعي الإجماع عليها ليست سوى مسائل إشـكاليّة خلافية[14]، وأنه يجوز ردّها إيمانًا منهم بأنها

---

(12) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط 13 (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص 66.

(13) يقول لويس غارديه (L. Gardet) في هذا الصـدد: «Ce que je voudrais souligner, c'est l'importance que lui (Ijmà) ont accordée les réformistes contemporains. Presque tous ont senti qu'il était capital d'en revivifier la notion et, si possible, l'application ».

انظـر: Louis Gardet, «Un Préalable aux questions soulevées par les droits de l'homme: l'actualisation de la Loi religieuse musulmane dans le monde d'aujourd'hui,» Islamochristiana, no. 9 (1983), p. 7.

(14) انظر مثلًا قول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «إن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية». انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 2، ص 443.

مجرّد اجتهادات[15]. وكانوا واعين بأن هالة القداسة التي أحيط بها الإجماع حوّلته إلى أداة عقاب ردعيّة مخيفة تهدّد كلّ من يجرؤ علــى الخروج عن دائرة الإجماع، حتّى إن ضاقت هذه الدّائرة كي لا تدلّ إلّا على مسائل المذهب الواحد[16].

إن الوظيفــة العقابيّة التي اضطلع بها الإجماع قديمًــا مثلما يواصل الاضطلاع بها في عصرنا هذا لممّا يدلّ على راهنيّته. فالمسلم العادي يستخدمه للإقناع بآرائه، والساسة والمعارضون والحركات الإسلامية والجهادية يوظّفونه لإسباغ الشرعية على اجتهاداتهم ومواقفهم أو لتجريم خصومهم وتكفيرهم وتأثيمهم.

إن هؤلاء، وهم يوظّفون الإجماع، لا يستحضرون تاريخه وســياقات نشأته وخلفيّات القائلين به ومراميهم؛ إنهم يتعاملون معه باعتباره مسلّمة اعتقادية لا يجوز الطعن فيها على الرغم من أن العلماء قديمًا وحديثًا لم ينفكّوا يراجعون الأفكار والمســلّمات، حتّى برز في عصرنا ما سمّي «فقه المراجعات»، الذي يعَدّ طه جابر العلواني من روّاده؛ حيث عمل على تأسيس مادة دراسية درّسها في جامعات مختلفة وسمها بـ «مراجعات في الفكر والتراث الإسلامي». ودعا إلى تأســيس علم المراجعات في كتابه نحو **التجديد والاجتهاد: مراجعة في المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة: الفقه وأصوله**[17]. وهذا العلم - في رأيــه - يعتبر النظر في التراث ليس من قبيل الإلغــاء والتنكّر والتنصّل، بل هو نظر ينطلق من أرضية تراثية بهدف اكتشــاف منهجيّته وإيجاد صلاحية مستمرة للتراث. وهذا المشروع

---

(15) انظر مثلًا قول هذا الشيخ: «ورجّح الطبري قراءة التشديد قائلًا: «لإجماع الأمّة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر»، وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به..»، ابن عاشور، **تفسير التحرير**، ج 2، ص 368.

(16) انظر قول الشيخ محمد عبده: «لم يسمع السامعون أن الشيخ السنوسي (والد السنوسي صاحب الجغبوب) كتب كتابًا في أصول الفقه نراد فيه بعض مســائل على أصول المالكية وجاء في كتابه ما يدلّ على دعواه أنه ممن يفهم الأحكام من الكتاب والســنّة مباشرة، وقد يرى ما يخالف رأي مجتهد أو مجتهدين، فعلم بذلك أحد المشائخ المالكية وكان المقدم في علماء الجامع الأزهر (وهو الشيخ عليش) فحمل حربة وطلب الشيخ السنوسي ليطعنه بها لأنه خرق حرمة الدّين واتّبع سبيلًا غير سبيـل المؤمنين». محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة عاطف العراقي (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 160.

(17) نشر هذا الكتاب في مصر عام 2008. انظر موقع د. العلواني <http://www.alwani.net>.

يهدف إلى مراجعة الفقه وأصوله، ومراجعة علم المقاصد وغيرها من العلوم التراثيّة.

لم يكتف العلواني بالتنظير لفقه المراجعات، وإنّما سعى إلى تقديم تطبيقات له على غرار ما قام به في كتابه **لا إكراه في الدِّين: إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم**؛ حيث راجع دعوى الإجماع حول الردّة، وذكر أحداثًا استخلص منها أن هذا الإجماع لم يكن منعقدًا قبل القرن الثالث الهجري.

استعرنا من «فقه المراجعات» مصطلح المراجعة لأننا نلتقي معه في دلالة أساسية هي إعادة النظر في المعارف الجاهزة. وهكذا اخترنا تسمية بحثنا **مراجعة الإجماع بين النظرية والتطبيق نحو تجديد أصول الفقه الإسلامي.**

إنّنا نسعى من خلال هذه المراجعة لا إلى إرساء أيديولوجيا معيّنة بل إلى المشاركة في إرساء منهج يسائل الحقائق والمسلّمات، ويستفيد من المكتسبات العلمية والمنهجية الحديثة، على غرار تيّار المراجعة (Le révisionnisme) في علم التاريخ الحديث[18].

في هذا الصدد تمكّننا المراجعة والقراءات القائمة على المراجعة من إعادة النظر في المعارف، ما يسمح بتحيينها وتطويرها وتكميلها وتصحيحها، والسؤال عن طابعها الجاهز وعن مدى التسليم بها.

خضنا على هذا الأساس في **الفصل الأول** من عملنا في نماذج من المذاهب والفِرَق والأعلام الذين راجعوا سلطة الإجماع مراجعة نقديّة، إن قديمًا أو حديثًا، فنظرنا في المستوى الأول في موقف القرآنيين القدامى من الإجماع، ثمّ ركّزنا النظر على نقد المعتزلة القدامى، أي معتزلة القرن الثالث للهجرة، لحجّية الإجماع، ساعين إلى تبيّن الأسس النظرية التي عضدوا بها آراءهم ودوافعهم. وتوقّفنا على صعيد ثانٍ عند بعض تجلّيات مراجعة الإجماع

(18) انظر مثلاً: Robert Faurisson, « Les Victoires du révisionnisme, » 11 Décembre 2006, <http://robertfaurisson.blogspot.com/2006/12/les-victoires-du-revisionnisme.html>.

في الفكر الإسلامي الحديث، على غرار مواقف بعض علماء الهند وموقفي محمد توفيق صدقي المصري وعبد الحميد الزهراوي السوري.

آثرنا في **الفصل الثاني** التوقف عند مسألتين أساسيّتين من المسائل التي بنى عليها مراجعو الإجماع وناقدوه مواقفهم، وهي **أولًا** مفهوم الإجماع؛ إذ لا يمكن لكلّ مراجعة للمعرفة السابقة أن تقوم من دون تجديد النظر في المفاهيم التي تقوم عليها تلك المعرفة. وهي **ثانيًا** أسانيد سلطة الإجماع. ولم نكتف في هذا الفصل بتحليل أطروحات منكري الإجماع، وإنّما تطرّقنا أيضًا إلى آراء مثبّتيه من القدامى والمحدثين الذين آثروا المحافظة على سلطته مع إدخال تغييرات نقديّة على بعض مقوّماته النظرية.

لم تكن غايتنا من هذا البحث الاكتفاء بقسم نظري فحسب، وإنّما كان الأهمّ من ذلك في نظرنا القسم التطبيقي المتعلّق بوظائف الإجماع؛ حيث كنّا مقتنعين بأن المواقف التي راجعت الإجماع مراجعة نقديّة نظرية لا بد من أن تترتّب عليها مراجعات تطبيقيّة لمختلف توظيفات الإجماع، إن في السياسة والاجتماع أوفي غيرهما.

خصّصنا من هذا المنطلق **فصلًا ثالثًا** كان مداره مراجعة بعض الوظائف السياسيّة التي اضطلع بها الإجماع، وفي صدارتها تبرير شرعية نظام الحكم، إن قديمًا أو حديثًا، ثم تبرير طاعة الحكّام حتى لو كانوا مغتصبين للسلطة. وأشرنا في هذا الصدد إلى مواقف مخالفة للإجماع المدّعى على هذه الوظيفة. وتطرّقنا في إطار هذا الفصل إلى صلة الإجماع بالحريّة لنبيّن تفطّن ممثّلي حركة تصحيح الإجماع ومراجعته إلى ضرورة إعادة النظر في دور الإجماع في مجال حرية الاجتهاد من جهة، والحرية السياسية من جهة أخرى. وسعينا إلى مزيد التعمّق والتوسّع في فهم طبيعة الصلة بين الإجماع والحرية من خلال أنموذج بعينه هو الإجماع المدّعى على قتل المرتدّ؛ فهو من أهمّ الأمثلة في العصر الحديث، بخاصّة على وعي أغلب المفكرين المسلمين بضرورة التلاؤم مع المقتضيات الجديدة التي تفرض مراجعة الموروث القديم عن طريق الاجتهاد المقاصدي أو غيره.

سرنا على هذا النهج في **الفصل الرابع**، حيث تطرّقنا إلى بعض المسائل الاجتماعية التي اعتمد فيها الإجماع تأصيلًا لشرعيتها، على غرار مسألة تعدّد الزوجات وحجاب المرأة وختان الإناث وتولّي المرأة منصب القيادة السياسية. وحاولنا التأكّد من وجود إجماع كلّي على هذه القضايا، فتبيّنّا أن المراجعة النقدية لها برزت، إن في العهود القديمة أو في العصر الحديث، سواء داخل الفكر السنّي أو خارجه، إشارة إلى أنها مجرّد إجماعات مبنية على الاجتهاد أو على نصوص قابلة للتأويل، أو لإعادة النظر في ضوء ما برز من جديد في العلم أو في المجتمع، وهو ما يفسّر تواتر اعتماد المصلحة العامّة مبدأ فاعلًا في هذه المواقف التحديثيّة.

لم نقتصر في هذا الفصل على القضايا المتعلّقة بالمرأة باعتبارها فئة من فئات المجتمع، وإنّما تطرّقنا بإيجاز إلى مسألتين تتعلّقان بتوظيف الإجماع لتحريم عادتين اجتماعيّتين: التدخين واستهلاك المخدّرات. وبيّنا في هذا الصدد أن الإجماع في هاتين المسألتين هو مجرد موقف تبنّاه عدد مهمّ من علماء الدّين لا جميعهم، إن قديمًا أو حديثًا.

ثم بدا لنا من خلال القسمين النظري والتطبيقي من بحثنا هذا أن بعض السِّمات تخترق المباحث كلها تقريبًا. لذلك قرّ عزمنا على أن نلقي مزيدًا من الأضواء عليها في **فصل خامس** أخير اخترنا أن يختص ببحث ثلاث خصائص رأينا أنها من أهمّ ما يميّز نظريّة الإجماع، وهي الماضويّة والمركزيّة والإقصاء. ولعلّ من وظائف هذا الفصل التأليفي التمهيد للخاتمة العامّة التي رغبنا في أن تكون ثرية بأهمّ النتائج التي تمخّض عنها بحثنا وعن الآفاق التي ربما يكون قد مهّد لها.

لم نشأ في هذا البحث أن نعتمد مدوّنة تقليدية تنحصر في عدد معيّن من الكتب. لذلك، سعينا إلى استخدام مصادر أصولية لم تتح لنا فرصة الاطّلاع عليها في كتابنا السابق **جدل الأصول والواقع**، على غرار **تقويم الأدلة** للدبوسي (ت 430هـ)، و**الوصول إلى الأصول** لابن برهان الحنبلي (ت 518هـ). ورجعنا أيضًا إلى كتب تنتمي إلى مجالات غير أصولية لكنها تشتمل على فصول خاصّة بالإجماع، مثل **الفقيه والمتفقه** للخطيب البغدادي (ت 463هـ)، و**أدب القاضي** للماوردي (ت 450هـ).

لم نقتصر على المصنّفات التي تضمّ أبحاثًا نظرية عن الإجماع، وإنما اخترنا كثيرًا من المصادر الفقهية أو الكلامية وغيرها، لتطرّقها إلى قضايا عملية وظّف فيها الإجماع. ورمنا عدم الاكتفاء في مقاربة قضايا بحثنا بالمدوّنات القديمة، فاعتمدنا المؤلَّفات الحديثة حتى نتبيّن نقاط الوصل والفصل بين الفكر الإسلامي القديم والفكر الإسلامي الحديث.

واستفدنا من المصادر والمراجع الإلكترونية استفادتنا من المؤلَّفات المطبوعة التي قد لا يتيسّر توفيرها.

وسعينا إلى التحلّي بالموضوعية ما أمكننا، فعرضنا الآراء المختلفة، وقدّمنا البراهين العلمية على الآراء التي نتبنّاها، وحاولنا إبراز المواقف المهمّشة التي لم تجد فرصة الانتشار، فكم من رأي من هذا القبيل كان له شأن كبير أقرّ به مخالفوه قبل أنصاره.

الفصل الأول

مراجعة سلطة الإجماع في الفكر الإسلامي
من خلال بعض الاتجاهات والأعلام

مقدّمة

إن من أهمّ ميّزات الفكر البشري أنه غير ثابت على حالة واحدة، ولا يخرج الفكر الإسلامي عن هذه القاعدة، وإن سعى بعض ممثّليه إلى تكليسه وجعله أكثر ارتباطًا بالماضي منه بالحاضر.

لعلّ الدّارس الحديث مدعوّ الآن أكثر من أيّ وقت مضى، إن هو أراد النظر في هذا الفكر من خلال زاوية الحركة والتجدّد التي تطرأ على مختلف تجلّياته، إلى عدم الاكتفاء بتجلّيات ثبات هذا الفكر واتّباعه للسّلف فحسب، وإنّما تعضيد ذلك أيضًا بالتوقّف عند اللحظات المفصليّة فيه.

إن التأمّل في بعض المواقف التي تعدّ قطعًا مع السّائد والمهيمن علامة من علامات حيويّة الفكر الإسلامي القديم وتنوّعه. إلّا أن النظر في هذه المواقف مشروط بتحلّي الباحث بالموضوعية، أي التخلّص من الانتماء المذهبي الذي حكم على الموقف المخالف بأنه بدعة. فإنْ تخلّص الباحث من الأحكام القديمة وآلى على نفسه أن يدرس المواقف المهمّشة والجريئة التي شذّ من خلالها أصحابها عن الإجماع المهيمن، فإنّه لن يكتفي بفكر واحد، أكان سنّيًا أم شيعيًا أم اعتزاليًا. ذلك أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يحتكر التعبير عنه فريق واحد.

بناء على هذا، ارتأينا في هذا الفصل من عملنا أن ندرس بعض المواقف التي أعادت النظر في الإجماع أصلًا تشريعيًا بشكل نقدي. ولسنا في الواقع في حاجة إلى تبرير اكتفائنا بدراسة المواقف النقديّة، لكن لا بأس من أن نشير إلى أن البحث العلمي يمكن أن يقتصر على موقف واحد من

المواقف الخاصّة بظاهرة ما، أو بقضية معيّنة. وقد يبدو للبعض أن دراسة المواقف الناقدة أو المنكرة للإجماع هي من قبيل التشكيك في الأصل الثالث من أصول الأحكام، وتترتّب على ذلك المساهمة في خدمة أغراض غير المسلمين. وقد يسألون لِمَ إثارة مثل هذه المسائل بعد قرون من استقرار الأمر لمصلحة الاعتقاد بحجيّة الإجماع وإلزاميّته وسلطته؟ وكيف نخالف منظومة الشافعي؟ والحال أن «مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة وهو ابن بجدتها وملازم أرومتها»[1]. إن هذه المخالفة شكل من أشكال الاعتداء على هيبة السّلف وجلالة قدرهم عند الباحثين المحافظين، إلّا أنهم ينسون أو يتناسون أن علماء المسلمين الكبار كانوا لا يجدون حرجًا من نقد بعضهم بعضًا لأنّ ديدنهم كان «هُم رجال ونحن رجال»، أي إن الاجتهاد حقّ مشترك لكلّ الأجيال وليس حكرًا على عصر دون آخر. وألفينا من هذا المنطلق ردودًا كثيرة على الشافعي، منها نقد الباقلاني له في مسألة الحديث المرسل. فلئن كان الشافعي يخبر عن قبوله الخبر المرسل إن عمل به العاملون، فإن القاضي الباقلاني يعترض عليه قائلًا: «قوله مراسيل ابن المسيب حسنة لست أدري ما الذي يحسنها. وقد بلغت عن هذا الخبر أنه قال في بعض مجموعاته تتبعت مراسيل سعيد فألفيت معظمها مسندًا من غير طريقة»[2].

إضافة إلى هذا، يُعَدّ اهتمامنا بالمواقف التي برزت خارج إطار الفكر السنّي ردًّا لبعض جميل غير السنّيين الذين كانوا أول من استخدم الإجماع ومنحوه موقعًا مركزيًا في فكرهم[3]. وهذا الرأي يجلي مفارقة عجيبة، فالإجماع الذي أصبح مبدأ سنيًّا بامتياز نشره في البدء من دون أي قيود من سيعدّون من المبتدعين الذين لا يحقّ لهم المشاركة في الإجماع[4].

نقدّر أن الآراء السلبية التي يقابل بها نقّاد الإجماع، وفي مقدّمهم إبراهيم

(1) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، 2 مج (قطر: إدارة الشؤون الدينية، 1979)، مج 1، ص 639.

(2) الجويني، مج 1، ص 639.

(3) انظر: حمادي ذويب، **جدل الأصول والواقع**، تقديم عبد المجيد الشرفي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009)، ص 241.

(4) انظر: Josef van Ess, Les Prémices de la théologie musulmane, La chaire de l'IMA (Paris: A. Michel, 2002), pp. 141-142.

النظّام المعتزلي، تعود إلى الانسياق وراء موقف أهل الحديث القديم من أهل الرّأي والمتكلّمين من دون استحضار الخلفيات التاريخية التي حفّت بتلك المواقف. فقد كان الصراع على أشدّه خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة بين أهل الرأي وأهل الحديث، أي بين رؤيتين إحداهما تحاول تأصيل سلطة العقل والرأي والتأويل والاجتهاد، والأخرى تسعى إلى إعلاء سلطة النصّ والسلف والرواية والإجماع. وعبّر ابن قتيبة (ت 276هـ)، إمام أهل الحديث والناطق باسمهم خلال القرن الثالث، عن هذا التقابل بين الرؤيتين حين علّق على اعتماد إبراهيم النظّام الحجّة العقلية، معتبرًا أنه «أوّل الحديث وفي مخالفة الرواية وحشة فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن؟»[5]. وهكذا أذنب النظّام مرتين - في نظر خصمه ابن قتيبة - فهو قد خالف الرواية أو الحديث، وكذلك الإجماع فابتُلي بوحشة مضاعفة.

إن البقاء في دائرة الموقف السلبي من التيار الناقد للإجماع، وهو الموقف الذي كرّسه أهل الحديث وتيار الفقهاء بعدهم، لا يمكن أن يفيدنا في دراسة حيوية الفكر الإسلامي في الماضي، وإنّما هو يحجب عنّا أثر هذا الفكر النقدي في الفكر السنّي وفي غيره ممّا أنتجه غير السنّيين عمومًا.

يجدر بنا ألّا ننسى أن التوقّف عند المواقف الناقدة لأدلّة إثبات الإجماع أو المنكرة لحجيّته كان يبدأ به في كثير من المصادر الأصوليّة السُنّية علامة على أهميته، وعلى أنه هو الذي قدح الفكر السنّي للردّ عليه، فنشأ جدل أصولي نظري مستفيض يقارع الحجّة بالحجّة والنصّ بالنصّ. وهكذا نجد الجويني يشرع في بداية كتاب الإجماع من كتابه **البرهان** بذكر الموقف المنكر قائلًا: «ذهب طوائف من الناس إلى أن الإجماع لا يتصوّر وقوعه واشتدّ كلام القاضي (الباقلاني) على هؤلاء، وتعدّى حدّ الإنصاف قليلًا. ونحن نسلك مسلكنا في استيعاب ما لكل فريق حتّى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات وضح منها مدرك الحق»[6]. وهكذا برزت منذ القديم مواقف مختلفة تلقّت الآراء الناقدة للإجماع بالتشدّد تارة، وبالاعتدال والتوسّط تارة أخرى.

---

(5) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988)، ص 37.

(6) الجويني، مج 1، ص 670.

أولًا: مراجعة الإجماع في الفكر الإسلامي القديم

1- موقف القرآنيّين القدامى

يبدو أن البحث الحديث في تاريخ نظرية الإجماع يحتاج إلى مراجعة الموقف المستقر في أوساط الباحثين، وهو الذي يفيد بأن أول من أظهر إنكار حجيّة الإجماع هو إبراهيم النظّام المعتزلي. فالمعلوم أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ) خصّص في كتابه **الأم** ضمن كتاب **جماع العلم** بابًا موسومًا بـ «حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها» أورد فيه مناظرة جرت بينه وبين من ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه ممّن يذهبون إلى ردّ الأخبار كلّها.

يقول الشافعي في مفتتح هذا الباب: «قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه أنت عربي، والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها، لو شكّ شاكّ قد تلبّس عليه القرآن بحرف منها استتبته، فإن تاب، وإلاّ قتلته، وقد قال الله (ﷻ) في القرآن ﴿**تبيانًا لكلّ شيء**﴾[7]، فكيف جاز عند نفسك، أو لأحد في شيء فرضه الله أن يقول: مرّة الفرض فيه عام، ومرّة الفرض فيه خاص، ومرّة الأمر فيه دلالة، وإن شاء ذو إباحة، وأكثر ما فرّقت بينه من هذا عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر، أو حديثان، أو ثلاثة، حتّى تبلغ رسول الله (ﷺ)، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدًا لقيتموه، وقدّمتموه في الصّدق والحفظ، ولا أحدًا لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا، وفلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون: لو قال رجل لحديث أحلّلتم به، وحرّمتم من علم الخاصّة - لم يقل هذا رسول الله (ﷺ) إنّما أخطأتم أو من حدّثكم وكذّبتم أو من حدثكم لم تستتيبوه، ولم تزيدوا على أن تقولوا له: بئس ما قلت، أفيجوز أن يُفرّق بين شيء من أحكام القرآن وظاهرُه واحد، عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها، وتمنعون»[8].

---

(7) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية 89.

(8) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **جماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، ص 11-13.

من الواضح أن رأي هذا الفريق لا يتعلّق بالأخبار وحدها وإنّما بكلّ ما عدا القرآن من مصادر تشريعيّة، والدليل على ذلك ورد على لسان صاحب القولة السابقة، وهو يتمثّل في أن القرآن جاء تبيانًا لكلّ شيء اعتمادًا على الآية **﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾**[9]، فإن جاءت الأخبار بأحكام جديدة لم ترِد في القرآن كان ذلك معارضة من ظنّي الثبوت، وهي الأخبار، لقطعيه وهو القرآن، والظنّي لا يقوى على معارضة القطعي[10].

الاقتصار على القرآن وحده يعني عدم الحاجة إلى الإجماع، فضلًا عن أن إنكار حجيّة الأخبار يعني بالضرورة نفي مشروعية الإجماع لأنه يقوم على أخبار الصحابة والتابعين في المرحلة التأسيسية. وإذا صحّ ما ذهب إليه الخضري من أن صاحب هذا القول معتزلي[11] فإنه حجّة أخرى على أن موقف إنكار الإجماع لا يعود في الأصل إلى النظّام وإلى القرن الثالث، بل هو موقف برز قبل ذلك في حياة الشافعي أو قبله، أي خلال القرن الثاني للهجرة.

نقدّر أن ما دفع إلى ظهور تيّار القرآنيين هذا ما وقع من صراع بين أهل الرّأي والاعتزال وأهل الحديث، وما ترتّب على ذلك من تضخّم منزلة الحديث تضخّمًا من شأنه تهديد مكانة السنّة. وقد نقل الشافعي موقف القرآنيين في نقد أهل الحديث قائلًا: «وظاهره واحد عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم فيه وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها وتمنعون»[12]. وفي هذا القول اتّهام صريح للمحدّثين بأنهم أحلّوا الأحاديث محلّ القرآن وحوّلوها إلى مصدر رئيس للأحكام التي تطبّق في الواقع بديلًا للقرآن.

تؤكّد شهادات مختلفة في مصادر قديمة عدّة أن إنكار حجيّة الإجماع من خلال منتسبين لاتّجاه القرآنيين تواصل عبر العصور، وشمل مذاهب عدّة غير سنيّة. وروى عبد القاهر البغدادي أن الخوارج أنكروا حجيّة الإجماع والسّنن وقالوا إنّه لا حجّة إلاّ في القرآن، لذلك أنكروا حدّ الرّجم والمسح على الخفّين

(9) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية 89.

(10) انظر: مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط 4 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ص 151.

(11) السباعي، ص 151.

(12) الشافعي، **جماع العلم**، ص 13.

لأنّهما ليسا في القرآن. وقطعوا يد السّارق في القليل والكثير لأن الأمر القرآني بالقطع مطلق. ولم يقبلوا الأخبار الخاصّة بنصاب القطع ولا الرّواية في اعتبار الحرز فيه[13].

يبدو أن هذا الموقف بحاجة إلى التنسيب، فقد يكون مبنيًا على موقف بعض فِرَق الخوارج لأن شهادات أخرى في مصادر عدّة تُبرز أن الخوارج أثبتوا سلطة إجماع الصّحابة قبل الفتنة، ولم يقرّوا بسلطة الإجماع بعد الفتنة إلّا لأهل مذهبهم. يقول القرافي: «وقالت الخوارج بالإجماع من الصحابة قبل حدوث الفرقة، وبالإجماع من بعدهم من أهل شيعتهم لأنه لا يسمّى مؤمنًا عندهم إلّا هم، وإنّما يعتبر إجماع المؤمنين»[14].

نقدّر أن هذا الموقف هو نتيجة من نتائج موقفهم المحترز من الصحابة. يقول فخر الدّين الرازي: «وقال الخوارج: فهذه المشاتمة العظيمة المتناهية التي دارت بينهم (الصحابة) تدلّ على أنهم ما كانوا يمسكون ألسنتهم عن القذف والقدح في الدّين والعرض، وذلك يوجب القدح في إحدى الطائفتين»[15].

المعلوم أن الخوارج طعنوا في الصحابة بعد حادثة التحكيم الشهيرة في أثناء الحرب بين علي ومعاوية. ومنهم من فسّق الصحابة، وكثيرون منهم كفّروا الصحابة[16]. ولم يكن السّبب السياسي الدافع الوحيد لموقف الخوارج وإنّما توجد أسباب أخرى، منها اختلاف المواقف الأصوليّة الفقهيّة. فالخوارج على سبيل المثال يرفضون تخصيص القرآن بخبر الواحد، إعلاء لمنزلة النصّ القطعي الذي لا يمكن أن تخصّص دلالته بنصّ لا يفيد سوى الظن، ويمكن ألّا يكون صادرًا عن الرسول. يقول الرازي في هذا السياق: «وأمّا طعن الخوارج، فهو بناء

(13) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **أصول الدين** (استانبول: مطبعة الدولة، 1928)؛ ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، ص 19.

(14) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 9 مج، ط 3 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، مج 6، ص 2690.

(15) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، مج 2، ص 166-167.

(16) انظر: محمود محمد مزروعة، **شبهات القرآنيين حول السنة النبوية**، <http://www.hadielislam.com>.

علــى أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز... وأمّا قولهم: إن الظاهر أن هذه الألفاظ ليســت ألفاظ الرســول (ﷺ) قلنا: لمّا ثبت الظاهر من حال الرّاوي العدالة وقد أخبر بأنّها ألفاظ الرّسول (ﷺ)، وجب تصديقه فيه ظاهرًا»[17].

روى الســيوطي (ت 911هـ) ما يُبرز أنّ أطروحات القرآنيين لم تندثر في القرن العاشر للهجرة، وأن استمرارها كان في إطار المذهب الشــيعي. يقول: «وإنّ ممّا فاح ريحه في هذا الزمان وكان دارسًا بحمد الله منذ أزمان وهو أن قائلًا رافضيًا زنديقًا أكثر في كلامه أن الســنّة النبوية والأحاديث المرويّة -زادها الله علوًّا وشرفًا - لا يحتجّ بها، وأن الحجّة في القرآن خاصّة. وأورد على ذلك حديــث «ما جاءكم عنّي من حديث فاعرضوه على القرآن، فإن وجدتم له أصلًا فخذوا به وإلّا فردّوه»[18]. وهكذا سمعت هذا الكلام بجملته منه وسمعه منه خلائق غيري، فمنهم من لا يلقي لذلك بالًا، ومنهم من لا يعرف أصل هذا الكلام ولا من أين جاء»[19]. ويذكر السيوطي إثر ذلك مُعطيين على قدر كبير من الأهمّية لمؤرّخ الأفكار، فهو يحدّد علــى صعيد أول مجال الانطلاق الأصلي لفكرة القرآنيين، وهو إحدى فِرَق الشّيعة من الغلاة. يقول: «وأصل هذا الرأي الفاسد أن الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنّة والاقتصار على القرآن»[20]. ثمّ يبيّن في مســتوى ثانٍ الإطار الزماني الأصلي الذي انتشر فيه أصحاب هذا التيار، وهو زمن الأئمّة الأربعة، أي القرن الثانــي للهجرة، فهو عصر نشأة المذاهب الفقهية الكبرى. يقول الســيوطي: «وقد كان أهل الرأي موجودين بكثرة في زمن الأئمّة الأربعة فمن بعدهم، وتصدى الأئمّة الأربعة وأصحابهم في دروسهم ومناظراتهم وتصانيفهم للردّ عليهم»[21]، ومن الأمثلة على ذلك نقد الشــافعي للحديث

(17) الرازي، **المحصول**، مج 2، ص 169.

(18) هذا الحديث موضوع. قال العقيلي: ليس له إســناد يصحّ. وقــال الصنعاني: موضوع. انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، أشرف على تصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 278-291.

(19) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الســيوطي، **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 13.

(20) السيوطي، ص 14.

(21) السيوطي، ص 15.

الذي احتجّ به القرآنيون، وهو «ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله»، فهو في نظره رواية منقطعة عن رجل مجهول غير مقبولة عنده إطلاقًا[22]. وكانت لكثير من الفقهاء ردات فعل صارمة على أصحاب هذا الرأي وصلت إلى درجة تكفيرهم على غرار ما ذكره ابن حزم: «لو قال شخص لا نأخذ إلّا ما وجدنا في القرآن لكان كافرًا بإجماع الأمّة»[23]. واعتبر الشاطبي «أنّ الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنّة إذ عوّلوا على أن الكتاب فيه بيان كلّ شيء فاطّرحوا أحكام السنّة»[24].

2 - الإجماع مصدرًا للتشريع في القرن الثالث للهجرة

من المعلوم أنّ الشافعي خصّص في رسالته مبحثًا موجزًا للإجماع، إلّا أنه لا يمكن اعتباره دليلًا على قيام بحث نظري معمّق في الإجماع باعتباره مصدرًا للتشريع.

لمّا كنّا لا نملك كتبًا في أصول الفقه دوّنت في القرن الثالث للهجرة، فهل في استطاعتنا أن ندرس الإجماع في هذا القرن، وأن نبحث عن وضعه المعرفي؟ وهل ألّفت كتب فيه؟ وهل هناك رصيد معرفي يكفي ليدلّنا على المدى الذي بلغته الأبحاث النظرية الخاصّة بهذا الأصل؟ نشير في المقام الأول إلى أن عدم وصول كتب خاصّة بالإجماع من القرن الثالث إلينا لا يعني أنه لم تؤلّف في تلك الحقبة مصنّفات في ذلك الموضوع؛ إذ نقلت إلينا عناوين كتب مخصّصة للإجماع لا تدور، في ما يبدو، على مجرّد جمع المسائل الفقهية المجمَع عليها ككتاب **الإجماع** لابن المنذر الشافعي (ت 310هـ)، بل هي تخوض في قضايا نظرية متّصلة بالإجماع وماهيته ومنزلته الأصولية ضمن باقي أصول التشريع. ونعلم في هذا الصدد أن إبراهيم النظّام المعتزلي، وفق ما يرويه ابن أبي الحديد الزيدي المعتزلي، «له كتاب موضوع في الإجماع يطعن فيه

---

(22) السيوطي، ص 36.

(23) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، 8 ج في 2 مج، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1987)، ج 2، ص 79-80.

(24) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، 4 مج (بيروت: دار المعرفة، 1994)، مج 4، ص 401.

في أدلّة الفقهاء...»[25]. وهذا يعني أنّه بحث نظري في الإجماع باعتباره أصلًا تشريعيًا وتفنيدًا له من وجهة نظر كلامية اعتزالية للطعن في الأسس النظرية التي بني عليها لدى تيار الفقهاء الأصوليين. وفي السياق نفسه ألّف جعفر بن مبشّر المعتزلي (ت 234هـ) كتابًا بعنوان **الإجماع ما هو؟**[26].

من المرجّح أن يكون هذا الكتاب مدافعًا عن فكرة إنكار مشروعية الإجماع لأن صاحبه نقل عنه تبنّي هذا الموقف. يقول الطوسي: «ذهب المتكلّمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم إلى أن الإجماع حجّة وحكي عن النظّام، وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر أنّهم قالوا الإجماع ليس بحجّة»[27].

روى ابن النديم أن ابن الراوندي له كتاب موسوم بـ **كيفية الإجماع وماهيته**[28]. وأن داود الظاهري (ت 270هـ) له كتاب **الإجماع**[29]. والأقرب إلى الظن أن هذا الكتاب في الأصول وليس في الفقه، لأنه مذكور ضمن قائمة من كتب أصولية كتبها داود. يقول الذهبي: «قال محمد بن إسحاق النديم: لداود من الكتب كتاب الإيضاح، كتاب الإفصاح، كتاب الأصول، كتاب الذبّ عن السنّة والأخبار، كتاب الإجماع، كتاب إبطال القياس، كتاب خبر الواحد وبعضه موجب للعلم، كتاب إبطال التقليد، كتاب العموم والخصوص»[30]. ويخبرنا ابن النديم أيضًا أن أحد علماء الشافعية في القرن الثالث، وهو أبو عبد الرحمان الشافعي (كان حيًا في حدود عام 230هـ)[31]، له من الكتب **كتاب الإجماع والاختلاف** وكتاب **المقالات في أصول الفقه**[32].

---

(25) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 20 مج؛ ط 2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1965)، مج 6، ص 33.

(26) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (تونس: دار المعارف، [د. ت.])، ص 208.

(27) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، 2 ج (قم: مطبعة ستارة، 1997)، ج 2، ص 601-602.

(28) ابن النديم، ص 217.

(29) ابن النديم، ص 272.

(30) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، 25 ج، ط 9 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ج 13، ص 104، حقق هذا الجزء علي أبو زيد.

(31) الذهبي، ج 10، ص 555.

(32) ابن النديم، ص 267.

ما يعزز ما نذهب إليه من حضور الأبحاث النظرية في الإجماع، باعتباره أصلًا للأحكام خلال كامل القرن الثالث للهجرة، ما تنقله المدوّنات الأصوليّة وغيرها من مواقف علماء الأصول في تلك الفترة من قضايا دقيقة تتعلّق بالإجماع ببُعده الأصولي.

في المذهب الحنفي على سبيل المثال، نُقل إلينا بعض آراء عيسى بن أبان (ت 230هـ)؛ فهو يخالف اتجاه أغلب العلماء لإثبات أحد أخطر الأدوار التي يمكن أن يضطلع بها أصل تشريعي ما، وهو إلغاء النص المقدّس الثاني، أي السنّة. يقول الشريف المرتضى: «فالأقرب أن يقال: أجمعت الأمّة على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، أي لا يقع ذلك لا أنّه غير جائز. ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان وقوله إن الإجماع ناسخ لما وردت به السنّة من وجوب الغسل من غسل الميت»[33].

أبرزت المصادر الأصولية أيضًا موقف عيسى بن أبان من الإجماع السكوتي، وبيّنت أنه يندرج ضمن مجموعة من العلماء، كالشافعي والباقلاني، ورأت أن هذا الإجماع ليس حجّة[34].

الواضح أن الجدل المذهبي بشأن الإجماع بين أهل السنّة وخصومهم من المذاهب الأخرى، الاعتزالية أو الشيعيّة، كان حاضرًا بقوّة خلال القرن الثالث للهجرة. ويُعدّ كتاب **اختلاف أصول المذاهب** للقاضي النعمان من أهمّ الوثائق التي تدعم هذا الرأي؛ فهذا الكتاب الذي ألّفه صاحبه، في ما يبدو بعد عام 243هـ يتضمّن بابًا موسومًا ما بـ «ذكر أصحاب الإجماع والردّ عليهم في انتحالهم إياه». وهو ردّ مطوّل نسبيًا على أدلّة مثبتي الإجماع. ولا نتصوّر أنه يفنّد فيه أطروحات علماء زمنه فحسب، ذلك أنه يتضمّن ردودًا على أئمّة المذاهب في القرنين الثاني والثالث وأتباعهم.

هكذا نراه يردّ على الشافعي عندما يتطرّق إلى احتجاج مثبّتي الإجماع بالحديث؛ فقد أورد الحديث الذي اعتمده الشافعي في **الرسالة** وهو «ألا فمن

(33) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني؛ مراجعة عمر سليمان الأشقر، 6 مج؛ ط 2 (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992)، مج 5، ص 287.

(34) انظر: الجويني، **البرهان**، مج 1، ص 698، وأبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، مج 2، ص 535.

سرّه بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذّ وهو من الاثنين أبعد»[35].

ردّ أيضًا على المالكية قولهم بإجماع أهــل المدينة. يقول: «ومن هؤلاء القائلين بهذا القول المدينون بمذهب بن أنس ومن قال بقوله من أهل المدينة وزعموا أن الجماعة التي يجب اتّباعها وتلزم الحجّة في قولها جماعة أهل المدينة»[36].

يتّضح لمن ينظر في ردود القاضي النعمان المطوّلة على علماء أهل السنّة والجماعة والسـاعية إلى إسقاط أدلّتهم المثبتة للإجماع أن التنظير للإجماع باعتباره أصلًا تشريعيًا مختلَفًا فيه بين المذاهب والفِرَق الإسلامية كان أمرًا حاصلًا ومستقرًّا منذ فترة ما قبل القرن الرابع للهجرة.

يتأكّد هذا الجدل المذهبي حول الإجماع وقضاياه مــن خلال كتاب **فضيحة المعتزلة** لابن الراوندي، وردّ الخياط المعتزلي (ت 300هـ) عليه في كتاب **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**. يقول الخياط: «ثم قال (ابن الراوندي): وكلّهم أيضًا إلّا النظّام ومن وافقه يزعم أن الأمّة لا يجوز عليها الخطـأ، وأن الخطأ جائز على النّبي (ﷺ). يقال له: إن الخطأ غير جائز على النّبي فيما يبلّغه عن ربّه ولا فيما جعله حجّة فيــه. وكلّ واحد من الأمّة سواه (ﷺ) فجائز عليه الخطأ. والأمّة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها لأنّها حجّة فيما يُنقل عنه»[37].

يُبرز هذا الشــاهد أن البرهنة العقلية التي تنهض عليها نظريــة الإجماع الأصولية كانت موجودة في الجدل المذهبي خلال القرن الثالث. وكانــت الأدلّة السمعية المثبتة للإجماع حاضرة أيضًا. ونضرب على ذلك مثل أشــهر حديث

(35) أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن حيون، **اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 104، وأبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 474.

(36) ابن حيون، ص 118.

(37) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تقديم ومراجعة محمد حجازي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1988)، ص 147-148.

يُعتمد قصد تأصيل شرعية الإجماع وهو «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

يردّ ابن قتيبة على النظّام لأنه خالف الإجماع مستندًا إلى هذا الحديث. يقول: «فخالف بهذا القول الراوية والإجماع وقد قال رسول الله: إن أمّتي لا تجتمع على خطأ». ودافع الخياط عن فرقته، وبخاصّة على معتزلة بغداد، معتبرًا أنهم لا يرفضون الحديث المذكور، مفندًا بذلك اتهام ابن الراوندي لهم بأنّهم يعتبرون ذلك الحديث غير صحيح.

يقول الخياط: «ثمّ قال الماجن الكذّاب: وأهل هذا المذهب (المعتزلة) يزعمون أن الكفر جائز على الأمّة بأسرها، وأنّ قول النّبي (ﷺ): «لم يكن الله ليجمع أمّتي على ضلال» ليس بصحيح. وهذا أيضًا كذب وزور كالذي قبله.

كان يقال «إن مع كذاب الرافضة من الجرأة على الكذب ما يقصد بكذبه على الأحياء ويستشهد الحضور. وهذا صاحب الكتاب يكذب على معتزلة بغداد وهم أحياء حضور»[38]. وبناء على هذا ليس من الغريب أن نجد المتكلّم المعتزلي أبا هاشم الجبائي (ت 321هـ) يعتمد هذا الحديث لإثبات حجّية الإجماع على حدّ إقرار القاضي عبد الجبّار[39].

ما يعزّز ما نذهب إليه أيضًا موقف ابن جرير الطبري من الإجماع. فهو على الرغم من أنه عاش عشرة أعوام في القرن الرابع للهجرة، فإن بالإمكان اعتباره من أبناء القرن الثالث، ذلك أنه أمضى فيه أكثر من سبعين عامًا من عمره.

ألّف هذا الفقيه كتابًا موسومًا بـ **لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام**، يبدأ بكتاب **البيان عن أصول الأحكام**. وهو رسالة تحوي مسائل أصولية، مثل الإجماع وأخبار الآحاد والمراسيل والناسخ والمنسوخ في الأحكام والأوامر والنواهي وإبطال الاستحسان[40]. وهذه الرسالة كتبها الطبري على منوال رسالة الشافعي. وكان قد درسها في بغداد.

---

(38) الخياط، ص 150.

(39) انظر: أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق أمين الخولي، 20 ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960)، ج 17: **الشرعيات**، ص 180، وذويب، **جدل الأصول**، ص 249.

(40) انظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء** (القاهرة: [دار المأمون]، 1936)، ج 18، ص 74.

كان بالفعل يطلق عليها الرسالة في مناسبات عدّة في تفسيره للقرآن[41]، إلّا أن هذا لم يمنع الطبري من الردّ على الشافعي وتخطئته، على غرار ما يرويه ابن حزم من أن الطبري وجد للشافعي أربعمئة مسألة خالف فيها الإجماع[42]. ويعني هذا أن الإجماع أصل مركزي في تفكير الطبري ومؤلّفاته. ويكفي الرجوع إلى كتابه **اختلاف الفقهاء** للوقوف على تواتر استخدامه مصطلح الإجماع في صلة بالمسلمين أو بالعلماء أو بالحجّة، أي العلماء الكبار الذين يمثّلون سلطة علمية، أو بالعامّة والخاصّة.

من الواضح أن قصده من الإجماع في أغلب السياقات يتعلّق بالإجماع الأصولي، لذلك يذكره في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنّة، احتذاء بمنزلته وترتيبه في التصوّر السنّي الذي أرساه الشافعي أول مرّة.

يقول في هذا الشأن: «وأمّا اعتلاله بأنها ليس لها في الكتاب ولا في السنّة ولا في الإجماع أصل، فلا أصل أثبت حجّة ولا أصحّ صحّة ممّا جاءت به الحجّة من علماء الأمّة وراثة عن نبيها (ﷺ) شاهدة بوجوبها ولزوم الأمّة الحكم بها»[43]. ويبرّر هذا الشاهد إجلال الطبري لإجماع الحجّة من علماء الأمّة، وهو موقف ينهض على إيمانه بدور العلماء في وراثة الأنبياء بناء على الحديث النبوي «إن العلماء ورثة الأنبياء»، وهو حديث مروي في صحاح عدّة مثل صحاح أبي داود والترمذي وابن ماجة.

جماع القول إن الطبري بدا من خلال كتابه **اختلاف الفقهاء** مسلّمًا بالأصول الأربعة التشريعية، بما فيها الإجماع. يقول: «ولن ينتقل المحرّم بإجماع إلى تحليل إلّا بما يجب التسليم له من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس على أصل مُجمَع عليه»[44].

بناء على هذا، يمكن أن نقرّ بأن الإجماع كان له حضور بارز في القرن

(41) انظر: Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari, Etudes musulmanes; 32 (Paris : J. Vrin, 1990), p. 40.

(42) ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 189.

(43) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **اختلاف الفقهاء** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 212.

(44) الطبري، ص 305.

الثالث للهجرة باعتباره أصلًا تشريعيًا مختلَفًا فيه بين المذاهب والعلماء أحيانًا ومتفَقًا عليه في أحيان أخرى، لكن الأكيد أنه بدأ منذ بداية القرن الثالث، وبعد أن أدرجه الشافعي في المرتبة الثالثة ضمن سلّم ترتيب مصادر الشرع - يمثّل ثقلًا مهمًّا في كثير من المذاهب والمصادر، إلّا أن عدم وصول مصادر القرن الثالث الأصولية بالخصوص هو الذي ساهم في تعتيم المنزلة الحقيقية التي اكتسبها هذا الأصل التشريعي، إن داخل الفكر السنّي أو خارجه.

3 - نقد المعتزلة للإجماع

يتّضح للباحث في موقف المعتزلة من الإجماع أن الشهادات التي تتضمّنها المصادر القديمة أو الدراسات الحديثة لا تتّفق على رأي واحد في هذه المسألة. ذلك أنّنا نقف في بعض المصادر على ما يفيد عمل المعتزلة بالإجماع، على غرار قول أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840هـ) عن المعتزلة: «لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمَع عليه في الصدر الأول ورفضوا المحدثات المبتدعة»[45]. ويأتي هذا الموقف ردًّا على من زعم أن الأصل في تسمية المعتزلة مخالفتهم الإجماع، وهذه إشارة إلى الرواية المشهورة الخاصّة باعتزال واصل بن عطاء (ت 131هـ) كلّ الأقوال المحدثة والمجبّرة.

يبدو أن هذا الرأي الصادر في زمن متأخّر يبتغي تلميع صورة المعتزلة، وردّ اتّهامها بشق صفّ الأمّة من خلال خروجها عن إجماعها. إلّا أن مختلف الروايات السنيّة والشيعية والمعتزليّة تذهب مذهبًا آخر لتقرّر أنّ أغلب المعتزلة الأوائل اتّخذوا موقفًا نقديًا من الإجماع. ولم يبدأ هذا الموقف انطلاقًا من النظّام بل قبله. ويكفي أن ننظر في بعض آراء أبي بكر الأصم المعتزلي (ت 224هـ) لندرك تأصّل الموقف النقدي للإجماع لدى علماء المعتزلة بسبب إعمالهم العقل في الأخبار، وجرأتهم على مخالفة السائد حتى إن كان مغلّفًا بالمقدّس. ومن الأمثلة على ذلك مخالفة الأصمّ إجماع المفسّرين والإخباريّين

(45) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1898)، ص 4.

في قولهم إن الملائكة نزلت يوم بدر إلى جانب المسلمين وقاتلت الكفّار. يقول الرازي في تفسيره للآية ﴿**إذ تقول للمؤمنين ألنْ يَكْفِيَكُمْ أن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثلاَثَةِ آلافٍ منَ الملائكَةِ مُنزَلِين**﴾[46]: «أجمع أهل التفسير والسير أن الله (ﷻ) أنزل الملائكة يوم بدر وأنّهم قاتلوا الكفار. قال ابن عبّاس(ت 68هـ): لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددًا ومددًا لا يقاتلون ولا يضربون. وهذا قول الأكثرين. وأمّا أبو بكر الأصمّ، فإنّه أنكر ذلك أشدّ الإنكار واحتجّ عليه بوجوه. الحجّة الأولى: إن الملك الواحد يكفي في إهلاك الأرض... فإذا حضر هو يوم بدر فأيّ حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفّار...»[47].

اشتهر الأصمّ، إضافة إلى ذلك، بعدم تبنّي فكرة وجوب نصب الإمام. يقول الماوردي متحدّثًا عن الإمامة: «وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع وإن شذّ عنه الأصمّ»[48].

يبرز أنموذج أبي بكر الأصمّ أن الدارس الحديث يحتاج إلى مراجعة كثير من الأحكام القديمة التي قصرت إنكار الإجماع على بعض أعلام المعتزلة دون غيرهم، من قبيل ما يقوله الفقيه الشيعي محمد بن الحسن الطّوسي (ت 460هـ): «ذهب المتكلّمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أن الإجماع حجّة وحكي عن النظّام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر أنهم قالوا: «الإجماع ليس بحجّة»[49]. فهذه القولة تكتفي بأعلام ثلاثة من المعتزلة وتسكت عن البقيّة. والمعلوم أنّ تفاصيل موقف جعفر بن مبشر (ت 234هـ) وجعفر بن حرب (ت 236هـ) من الإجماع لا تتوافر لدينا بسبب ضياع أغلب مؤلّفات المعتزلة. والمعلوم أن جعفر بن مبشر، وهو متكلّم بغدادي ألّف كتابًا موسومًا بـ **الإجماع ما هو**[50]. وهذا يدلّ على أن المسألة

(46) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 124.

(47) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، 16 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 8، ص 186، وانظر: أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، **تفسير أبي بكر الأصم: ويليه تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني**، تحقيق خضر محمد نبها؛ تقديم رضوان السيد، موسوعة تفاسير المعتزلة؛ 1-2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 58.

(48) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 29.

(49) الطوسي، ص 232.

(50) ابن النديم، ص 208.

كانت خلافية في عصره، وأنّه اختار أن يساهم في جهد علماء زمنه لإيضاح ماهيّة الإجماع وتحديد الموقف من مشروعيّته.

اشتهر موقف جعفر بن مبشر القائل: «إن إجماع الصحابة على حدّ شارب الخمر وقع خطأ»[51]، وتبنّى أصحابه هذا الموقف. لذلك يقول الجرجاني (ت 816هـ) في تعريفه للجعفرية: «هم أصحاب جعفر بن مبشر وابن حرب، وهم وافقوا الإسكافية وازدادوا عليهم أن في فسّاق الأمّة من هو شرّ من الزنادقة والمجوس. والإجماع من الأمّة على حدّ الشارب خطأ لأن المعتبر في الحدّ النص»[52].

أدرك بعض الباحثين المحدثين أن المعتزلة يتّفقون على إنكار الإجماع، وأن المتأخّرين منهم لا يبتعدون كثيرًا من أوائلهم، وحتّى إن أثبتوا الإجماع اعتمادًا على الأدلّة المعتادة عند السنيين، فإنّهم يؤوّلونها تأويلًا مخصوصًا ينزاح عن التأويل السنّي. ومن الأدلّة على ذلك أن القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ) يحتجّ بحديث «لا تجتمع أمّتي على خطأ»، لكنّه عندما يشرح المراد بالجماعة يجعل «الإجماع غير مرتبط بالعدد بقدر ما يرتبط بطاعة الله والتزام السمت السمي»، فهو عنده ينطبق على الفرد الواحد مستشهدًا على رأيه هذا بما ينسبه إلى ابن مسعود: «الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كان رجلًا واحدًا»[53].

يُعتبر إبراهيم النظّام أشهر المعتزلة الذين أنكروا حجيّة الإجماع، وكان لمواقفه من القوّة ما جعل بعض العلماء القدامى يذكرونه في صدارة المواقف المنكرة للإجماع، من ذلك مثلًا قول فخر الدين الرازي: «إجماع أمّة محمّد حجّة خلافًا للنظّام والشّيعة والخوارج»[54]. ونقدّر أن منزلة الصّدارة هذه قد تفسّر بأن النظّام أول من كتب في الإجماع كتابًا وسمه بـ **النكت** طعن فيه في

---

(51) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق: وبيان الفرقة الناجية منهم** (بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، 1987)، ص 153-155.

(52) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، ص 104.

(53) أبو لبابة حسين، **موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم منها**، ط 2 (الرياض: دار اللواء، 1987)، ص 107-108.

(54) القرافي، مج 6، ص 2668.

مســتندات الفقهاء على حجيّة هذا الأصل، أكانت من النقل أم من العقل[55]. وكانت لآرائه الوجيهة، إضافة إلى هذا، تأثيرات في علماء عصره ومن بعدهم تجاوزت حدود فرقته، واستدعت ردودًا متواترة ومتباينة عليها.

يقوم موقف النظّام من الإجماع على فكرة جوهرية تنصّ على جواز اجتماع الأمّة على الخطأ. وهو بذلك يخالف إجماع أهل الســنّة على اســتحالة مثل هذا الاجتماع. يقول الخطيب البغدادي: «إجماع أهل الاجتهاد في كلّ عصر حجّة من حجج الشــرع، ودليل من أدلّة الأحكام مقطوع على مغيبه، ولا يجوز أن تجتمع الأمّة على الخطأ. وذهب إبراهيم بن ســيّار النظّام إلى أنه يجوز اجتماع الأمّة على الخطأ»[56]. وهذه الحجّة العقلية النافية للإجماع تواجه في نظر النظّام أفضل حجّة تســتند إليها نظرية الإجماع السنيّة وهي الحجّة العقلية. يقول الجاحظ (ت 255هـ) متحدّثًا عن النظّام: «وأمثل دليل للفقهاء قولهم إن الهمم المختلفة والآراء المتباينة إذا كان أربابها كثرة عظيمة فإنّه يستحيل اجتماعهم على الخطأ، وهذا باطل باليهود والنصارى وغيرهم من فِرق الضّلال»[57]. وهكذا يقيس النظّام وضع الأمّة الإسلامية على أوضاع الأمم الأخرى، غير مبالٍ بعامل اختلاف الدّين بينهم. فهذه النظرة الموضوعية تنظرإلى الأمّة باعتبارها مجموعة كبيرة من الأفراد يجوز أن تتفق على الخطأ. ووقوع الأمم السابقة في الباطل يمكن أن يحدث بالنسبة إلى الأمّة الإسلامية. وتنفي هــذه النظرة في رأينا تدخّل المقدّس في مصير الأمّة الإســلامية وتلغي اختصاصها بالكرامة والعصمة في مقابل الأمم الأخرى.

يقوم إنكار الإجماع لدى النظّام على قراءة لواقعه ولنفســيّة الإنسان تجعله يفقد الثقة في هذا المصدر التشريعي ويعتبره، ومن هذا المنطلق ذهب إلى أن «حدّ الإجماع عند القائلين به يفضي إلى عدم تصوّره»[58]. فلئن كان هذا الحدّ يفترض اتّفاق المجتهدين على الحكم، فإن جمع هؤلاء المجتهدين مستحيل

(55) انظر: ابن أبي الحديد، مج 6، ص 33-34.

(56) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تعليق إسماعيل الأنصاري، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ص 397.

(57) ابن أبي الحديد، مج 6، ص 33-34.

(58) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، 2 مج (الرياض: مكتبة المعارف، 1983)، مج 2، ص 67.

بسبب تشتّتهم في مختلف الأقطار والأمصار. والظاهر أن النظّام يرفض من خلال هذا الرأي الإجماع القائم على عدد قليل من العلماء، ويطمح إلى إجماع كلّي لعلماء العصر لكنّ وضع المواصلات والاتصالات في عصره لم يكن ييسّر هذا التصوّر. وتمثّل قراءة الواقع الذي كان يفرض سلطة الإجماع اعتمادًا على سكوت العلماء وخشيتهم من التصريح بمواقفهم أحد الدوافع التي جعلت النظّام يعرب عن رفض الإجماع. يقول: «النّوع الثالث من العسر (في تصوّر الإجماع) أنّا لا نثق بقول المجتهد وفتواه، فإنّه يجوز أن يكون أبطن أمرًا وأظهر خلافه فإنّه غير معصوم من الكذب»[59]. ونفى النظّام في هذا الصدد حجيّة القياس ورفض اعتبار إجماع الصحابة مستندًا من مستندات إثبات القياس وأصلًا من أصول الأحكام بسبب الإجماع السكوتي الذي يبطن الخوف والتقيّة. يروي الرازي قول النظّام في هذا المقام: «الصّحابة ما أجمعوا على القياس بل القائل به قوم معدودون وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود... وأناس قليل من أصاغر الصّحابة، والباقون ما كانوا عاملين به، ولكن لمّا كان فيهم عمر وعثمان وعلي، وهؤلاء لهم سلطان ومعهم الرغبة والرهبة، شاع ذلك في الدّهماء، وانقادت لهم العوامّ فجاز للباقين السكوت على التقيّة، لأنّهم قد علموا أنّ إنكارهم غير مقبول..»[60].

بيّن النظّام بعد قراءته النّفس البشريّة أن القول باتفاق أهل الإجماع جميعهم يتنافى مع ظاهرة بشريّة هي عدم ثبات الإنسان على رأي واحد. يقول: «النّوع الرابع من العسر، إنّه لو تصوّر إطباقهم على الصدق فمن أين نعلم أنّهم ثابتون عليه؟ ولعلّه رآهم على حال واعتقاد ثمّ زال، فقد يكون الرجل على مذهب ثم ينتقل إلى غيره»[61]. وهكذا أدرك هذا العالم المعتزلي أن من خصائص الفكر الإنساني النسبيّة وعدم الإطلاق، فلا توجد لديه حقيقة ثابتة على الدّوام، ولا اجتهاد دائم غير قابل للمراجعة. وهذا ما يفسّر أطروحته المركزيّة التي نقلها عبد القاهر البغدادي ظانًّا أنها ذمّ له غير مدرك أنها الأقرب إلى اليقين. يقول: «ثم قال في الفضيحة السابعة عشرة من فضائحه: «تجويزه إجماع الأمّة في كلّ

---

(59) ابن برهان البغدادي، ص 68.

(60) الرازي، **المحصول**، مج 2، ص 276.

(61) ابن برهان البغدادي، ص 69.

عصر وفي جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرّأي والاستدلال»[62]. وإذا صحّ هذا النقل عن النظّام فإنه يقودنا إلى استنتاج مهمّ يتمثّل في أن النظّام لا يتحدّث عن الإجماع المستند إلى دليل نصّي من القرآن والسنّة. فالمرجّح أنّه لا يعترض على هذا النّوع من الإجماع. ويعضد هذا الرّأي ما يرويه عنه أبو سعيد نشوان الحميري الزيدي (ت 573هـ): «وقال النظّام: لا تعقل الحجّة عند الاختلاف من بعد النّبي (ﷺ) إلّا من ثلاثة أوجه: من نصّ تنزيل لا يعارض بالتأويل، أو من إجماع الأمّة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته، وبقوله قال أكثر المعتزلة»[63]. وفي الحالتين يكون الإجماع مؤكّدًا بالنصّ أو مؤكِّدًا ومشرِّعًا له. ولعلّ ما يدعم ما ذهبنا إليه ما يذكره النظّام في سياق استدلاله على عسر تصوّر الإجماع: «وهو أنّا إذا فرضنا مسألة ظنيّة فيبعد كلّ البعد أن يتّفق أهل الاجتهاد وهم عدد التواتر على سلوك طريق واحد واستنهاج دليل معيّن، فلو فرضنا ذلك فإن هذا المذهب جمع شتات الآراء ومتفرّق الأهواء. واتّفق عليه عدد التواتر فكذلك لا يكون إلّا عن مقطوع به. فحينئذ لا يكون للإجماع أثر في ذلك، وإنّما الحكم ثبت بالدليل القطعي»[64]. وهكذا فإنّ الإجماع مستحيل التحقّق في المسائل الظنيّة الاجتهاديّة لما ذكره من عدم تصوّر اتّفاق العدد الكبير من المجتهدين على الرّأي ذاته، لكن فرضيّة تحقُّق الإجماع حول رأي ما لا تكون إلّا على مستند قطعي، أي من القرآن أو من الحديث الثابت غير المعارض بحديث آخر. وفي هذه الحالة لا يكون الإجماع مصدرًا لمشروعيّته وإنّما الدّليل القطعي الذي قام عليه الإجماع.

من الأمثلة التي طبّق فيها النظّام رأيه هذا ما يذكره في سياق الاحتجاج لفكرة جواز إجماع المسلمين جميعهم على الخطأ: «ومن ذلك إجماعهم على أن النبي (ﷺ) بُعث إلى النّاس كافّة دون جميع الأنبياء وليس كذلك. وكلّ نبيّ في الأرض بعثه الله (ﷻ) فإلى جميع الخلق بعثه لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض وعلى كلّ من بلغه ذلك أن يصدّقه ويتّبعه»[65]. ويقوم هذا الرّأي

---

(62) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 143.

(63) أبو سعيد نشوان بن سعيد الحميري، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى، ط 2 (بيروت: دار آزال للنشر، 1985)، ص 327.

(64) ابن برهان البغدادي، ص 69.

(65) ابن قتيبة، ص 37.

على استنتاج منطقي يتمثّل في عسر بقاء بعثة أي نبيّ من الأنبياء رهين حدود القوم الذين شهدوا تلك البعثة، وإن اختلفت اللغات والأعراف. ثمّ هل يمكن أن لا نقول بعموم رسالة النّبي نوح الذي كانت قصّته مع الطّوفان منقذة للبشريّة كلّها؟ ألم تكن رسالة إبراهيم عامّة ومنه نبعت الديانات الكتابيّة الكبرى؟ وما معنى أن يأخذ الله من الرسول ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ميثاقًا غليظًا فيجعلهم على قدم المساواة في هذه الصّلة الوثيقة بالله؟[66]. وبناء على هذا، نرى أن عالميّة الرسالات السماوية مسألة خلافيّة تحتاج إلى مزيد من البحث والتوسّع[67].

لمّا كان النظّام يبتغي تفنيد حجيّة الإجماع، كان عليه أن يبدأ بهدم الأساس الذي بُني عليه هذا الأصل وهو إجماع الصّحابة. يقول ابن الراوندي: «وزعم النظّام أنّه ليس في جلّة أصحاب رسول الله إلاّ من قد أخطأ في الفتيا وقال في الدّين برأيه فأحلّ ما أحلّ، وحرّم ما حرّم الله، وفاعل ذلك عنده منسلخ من الإيمان»[68]. واعتبر طعنه في الصّحابة محاولة لاستئصال قاعدة الشرع لأنّه إذا نسب إلى نقلة الدّين ما سبق وخلافه فبمن يوثق وإلى قول من يرجع على حدّ عبارة إمام الحرمين الجويني[69] (ت 478هـ). وفي هذا الصدد نجد النظّام ينفي إجماع الصّحابة على حديث «الأئمة من قريش». وأورد الرازي أنّه «نقل إلينا بالتواتر حضور أبي بكر مع الأنصار يوم السقيفة وتمسّكه عليهم بقوله (عليه السلام) «الأئمة من قريش» ولم ينكر عليه أحد. فأما قول المرتضى: إن النظّام وجمعًا من شيوخ المعتزلة والقاشاني والإماميّة ينكرون ذلك ويقسمون بالله إنّهم لا يجدون علمًا ولا ظنًّا، قلنا: رواية المذاهب لا تجوز بالتشهي واليمين والنظّام ما أنكر ذلك بل سلّم إلاّ أنه قال: إجماع الصحابة ليس بحجّة على ما حكيناه قبل ذلك وكذا قول سائر شيوخ المعتزلة»[70].

---

(66) نشير بهذا إلى: **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 7، ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا**﴾.

(67) انظر رد مركز الأبحاث العقائديّة على سؤال عالمية الرسالات، <http://www.aqaed.com/faq/15022>.

(68) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندي، **فضيحة المعتزلة**، جمع وتحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم (بيروت: دار منشورات عويدات، 1975-1977)، ج 6، ص 138.

(69) الجويني، **البرهان**، مج 2، ص 13، البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 137.

(70) الرازي، **المحصول**، مج 4، ص 55.

لئن حاول بعض الدارسين قديمًا وحديثًا إلصاق تهمة التشيّع بالنظّام بسبب موقفه من الإجماع ومن الصحابة، معتمدين في ذلك بخاصّة قول خصمه السنيّ الشهرستاني (ت 548هـ): «قوله في الإجماع إنه ليس بحجّة في الشرع وإنما الحجّة في قول الإمام المعصوم»[71]، فإن الناظر في مجمل مواقف النظّام لا يجد ما يسند هذا المذهب، وأقوى دليل على ذلك موقفه السياسي الذي لم يكن يفضّل عليًّا بل كان يفضّل أبا بكر، فضلًا عن عدم تبنّيه القول بالنصّ في مسألة الإمامة مثلما هو الشّأن عند الشّيعة، وذلك أنه كان يرى أن الإمامة تُمنَح لأفضل النّاس بقطع النظر عن جنسهم ولغتهم[72]. ولعلّ الأجدى اليوم أن يولّي الباحثون المعاصرون وجهة بحوثهم نحو دراسة أثر فكر النظّام في المذاهب والفرق الإسلامية وغير الإسلامية.

على صعيد التأثّر بفكرة إنكار حجيّة الإجماع لدى النظّام، وجدنا صدى ذلك في أفريقيا من خلال رجل مجهول التاريخ يُعرف بابن الصبّاغ. روى الخشني (ت 361هـ): «أنه كان كلِّمانيًا حادًّا جسورًا، وكان لا يُقرّ بحجّة الإجماع التي نصبها النُظّار في كتبهم، ويقول: لم يكونوا في بيت واحد ولا مِصر واحد فيُسألوا فيُعرَف اجتماعهم، من ادّعى الإجماع فقد ادّعى المحال الذي لا يصحّ أبدًا»[73]، ولا يعبّر هذا الموقف عن رأي فرديّ بقدر ما يعبّر - في ظنّنا - عن استمرار حضور الفكر الاعتزالي الذي شهدته القيروان خلال القرن الثالث للهجرة بشكل خاص[74].

أيّد قول النظّام بعض علماء اليمن مثل المحققين المقبلي (ت 1108هـ) والجلال والأمير والشوكاني (ت 1250هـ) والإمام الحسن بن عز الدين

(71) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج 1، ص 57.

(72) انظر: الحميري، ص 204.

(73) أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد الخشني، **قضاة قرطبة وعلماء إفريقية**، عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني، من تراث الأندلس؛ 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1953)، ص 280-281.

(74) انظر: حمادي ذويب، «محنة خلق القرآن بين الاعتدال والغلو» ورقة قدمت إلى: **موقع القيروان في الثقافة الإسلامية: من تاريخ التأسيس إلى اليوم** (الدين والأدب)، **أشغال ندوة علمية دولية أقامها مركز الدراسات الإسلامية أيام 21-22-23 أفريل** (تونس: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 2010)، ص 217 و235.

(ت 929هـ) الذي نقل عنه ابن الوزير قوله في «فتاويه الكبرى»: «وما الإجماع إلّا اسم بلا مسمّى وأمر خيالي لا حقيقة له»، وقول المحقّق المقبلي في كتابه **نجاح الطّالب**: «فما أبعد دعوى وقوع الإجماع المحقق في الصحابة وكذبها بعدهم، فلو سألت مدّعي وقوع الإجماع عن مجال المسلمين بل بلدانهم، بل أوسع من ذلك عن خطط الأرض الإسلامية لم يحط به علمًا، فكيف بأفراد الخليقة ثم بصفاتهم»[75]. وقد اخترقت أفكار النظّام الفكر السنّي كذلك، وعبّر الرّازي عن قوّتها قائلًا: «وأمّا كلامه في الإجماع وخبر الواحد والقياس فليس بضعيف، ومن أنصف ولم يتعصّب علم أن هذه المسائل خليقة بالتدقيق في النظر، وأن شوائب الشبهات غير زائل عنها بالكلّية على ما لخصنا الكلام فيها في المحصول»[76]. ومن الأمثلة على هذا الاختراق تبنّي كثيرين من العلماء السنّيين فكرة النظّام الخاصّة بجواز الاجتماع على الخطأ؛ فالشيرازي (ت 476هـ) يرفض بناء الإجماع على حجّة العقل «لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ، ولهذا اجتمع اليهود على كثرتهم والنصارى على كثرتهم على ما هم عليه من الكفر والضلالة»[77]. وتبنّى ابن رشد (ت 595هـ) هذا الرّأي أيضًا، مضعفًا الاحتجاج بدليل العقل على كون الإجماع حجة «لأنّه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ»[78].

لئن لم يُثِر الدارسون مسألة الصلة بين النظّام وفريق القرآنيين الذي ظهر منذ القرن الثاني للهجرة، فإننا نرجّح تأثره به والتقاءه معه في أطروحته الرئيسة، وهي اعتبار القرآن مصدر التّشريع الوحيد، وإعلاء منزلة العقل، وعدّ بقيّة مصادر التشريع عديمة الجدوى أتمثّلت في أخبار الآحاد أم في الإجماع أو القياس.

نقدّر أن جهدًا كبيرًا يجب أن يُبذل لدراسة أثر مواقف النظّام في الفكر

---

(75) أحمد بن محمد بن علي الوزير، **المصفى في أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996)، ص 387.

(76) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **الرياض المونقة في آراء أهل العلم**، تحقيق أسعد جمعة (تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، 2004)، ص 241.

(77) أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، 2 مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، مج 2، ص 682.

(78) أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر، سلسلة المتن الرشدي؛ 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 91.

الإسلامي قديمًا وحديثًا. وعندما تبرز نتائج هذه الدراسة، سنتمكّن من الحكم على منزلة هذا المتكلّم. ولعل الانطلاق في مثل هذا العمل من مؤلّفات المعتزلة والمتكلّمين بعامّة أمر ملحّ، خصوصًا بعد أن طُبع عدد كبير من مصنّفاتهم. والناظر في مواقف الجاحظ من الإجماع على سبيل المثال يقف على حجم تأثير أستاذه النظّام فيه[79].

4 - علماء الحديث الأوائل والإجماع

أردنا من خلال هذا المبحث البرهنة على خلاف الرأي الشائع الذي يفيد بأن المحدّثين كانوا نصّيين إلى أبعد الحدود.

بدا لنا أن كثيرين من علماء الحديث الأوائل كانوا يمنحون الإجماع منزلة جليلة تعلو أحيانًا منزلة الخبر. ومن مدعمات هذا الرأي الخبر الذي رُوي عن عبد الله بن المبارك (ت 181 هـ) وهو: «إجماع الناس على شيء أوثق في نفسي من سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود»[80]. وكان ابن المبارك من كبار العلماء الذين اتفق أغلب علماء الجرح والتعديل على عدالته وسعة علمه، ومن ذلك وصفه بأنّه أمير المؤمنين في الحديث على لسان يحيى بن معين (ت 233هـ)[81].

أمّا الإمام الشافعي ناصر السنّة، فكان يرجّح الإجماع على الخبر المفرد. رُوي عنه قوله: «الأصل قرآن وسنّة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتّصل الحديث عن رسول الله (ﷺ) (وصحّ الأخذ منه) فهو سنّة. والإجماع أكبر من الخبر المفرد والحديث على ظاهره»[82].

الملاحَظ أن الإجماع لم يكن غريبًا عن أئمّة المذاهب الثلاثة الأخرى، إلّا أن مالكًا - في ما يبدو - كان أكثر هؤلاء الأئمة ذكْرًا للإجماع واحتجاجًا به،

---

(79) انظر: حمادي ذويب، «الجاحظ وأصول الفقه،» مجلة **التفاهم العمانية**، السنة 9، العدد 32 (ربيع 2011)، ص 235-260.

(80) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 434.

(81) انظر تراجم الأعلام بموقع المكتبة الإسلامية،
<http://www.islamweb.net/newlibrary/showalam.php?ids=16418>.

(82) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 437.

«فإنّك تفتح الموطأ فتجده في مواضع كثيرة يذكر الحكم في القضية على أنه الأمر المجتمع عليه، ويعتبر ذلك سندًا يسوّغ له أن يفتي به»[83].

الأمثلة على هذا كثيرة، منها قول مالك: «... الأمر المجتمَع عليه عندنا أن النخل يخرص على أهلها وثمرها في رؤوسها»[84].

تقوى الشحنة الدلالية لعبارة «الأمر المجتمَع عليه» عندما يضيف إليها عبارة «الذي لا اختلاف فيه»، فيضحى الإجماع في هذه الحالة قطعيًا ينتفي منه خلاف أيّ مخالف. وتتضخّم درجة قطعية هذا الإجماع عندما يضيف إليه مالك عبارة «والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا»، فيضحى بذلك الإجماع شاملًا جميع فئات المجتمع من عوام وعلماء.

تجلّى هذا في المثال التالي عندما قال مالك: «الأمر المجتمَع عليه عندنا والسنّة التي لا اختلاف فيها. والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر»[85].

لئن ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى تفسير عبارة «المجتمَع عليه» تفسيرًا نخبويًا مختصًّا بالعلماء، اعتمادًا على قول القاضي عياض: «وما كان فيه الأمر المجتمَع عليه فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه»[86]، فإنّنا نخالفه الرأي، فعبارة «الأمر المجتمَع عليه عندنا» تدلّ في رأينا على ما كان يجري العمل به في مجتمع المدينة ممّا لم يكن مختصًّا بالعلماء دون غيرهم.

الدليل على ذلك أن مالكًا يستخدم هذه العبارة في كثير من الأحيان مستقلة عن غيرها من العبارات، إلّا أنه عندما يضيف إليها عبارة «والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا» فهو يخبر بذلك أن إجماع العلماء في بلده يعزّز ما اتّفق عليه أهل البلد بعامّة في مسألة من المسائل.

---

(83) محمد أبو زهرة، **مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص 343.

(84) مالك بن أنس (الإمام)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: [د. ن.]، 1988)، ص 272.

(85) مالك بن أنس، ص 520.

(86) أبو الفضل عياض بن موسى عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 34، وأبو زهرة، ص 294.

الظاهر أن المراد بالإجماع، أو الأمر المجتمَع عليه وفق تعبير مالك، هو إجماع أهل المدينة دون غيرهم. يقول الغزالي: «قال مالك: الحجّة في إجماع أهل المدينة فقط». وقال قوم: «المعتبر إجماع أهل الحرمين: مكّة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة. وما أراد المحصّلون بهذا إلّا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحلّ والعقد، فإن أراد مالك أن المدينة تجمعهم فمسلّم ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان تأثير. وليس بمسلّم، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل لا زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلّا أن يقول عمل أهل المدينة حجّة لأنهم الأكثرون»[87].

كان الإمام أحمد بن حنبل يتبنّى القول بحجية الإجماع. ولنا على هذا شهادات مؤيدة كثيرة، منها قول أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي (ت 410 هـ): «وكان يقول (أحمد): إن من خالف الإجماع والتواتر فهو ضالّ ومضل... وكان يقول: إن الإجماع إجماع الصحابة. وكان يقول: إن صحّ إجماع بعد الصحابة في عصر من الأعصار قلت به»[88].

أكّد هذا الموقف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي (ت 458هـ) عندما ذكر أن «الإجماع حجّة مقطوع عليها يجب المصير إليها وتحرّم مخالفتها ولا يجوز أن تجتمع الأمّة على الخطأ».

نصّ الإمام أحمد على هذا في رواية عبد الله وأبي الحارث: «في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاويلهم. هذا قول خبيث قول أهل البدع. لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا»[89].

قال الإمام داود في مسائله عن الإمام أحمد: «سمعت أحمد قيل له: إن

(87) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 148.

(88) أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، **اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2001)، ص 75.

(89) أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (القاضي)، **العدة في أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وخرّج نصه أحمد بن علي بن سير المباركي، 5 مج، ط 3 (الرياض: المحقق، 1993)، مج 4، ص 1059-1060.

فلانًا قال: قراءة فاتحة الكتاب - يعني خلف الإمام - مخصوص من قوله: ﴿**وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له**﴾[90]. فقال: عمّن يقولون هذا، أجمع الناس أن هذه الآية في الصلاة»[91].

تبدو هذه الأقوال متعارضة مع ما رُوي عن الإمام أحمد من معارضة الإجماع. وهي معارضة استُنتجت من خبر مشهور ينصّ على أن من ادّعى الإجماع فهو كاذب. يروي أبو يعلى الفرّاء خبرًا لعبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه يقول فيه: «من ادّعى الإجماع فقد كذب، لعلّ الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم لعلّ الناس اختلفوا ولم يبلغه».

كذلك نقل المروذي عنه أنه قال: «كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إنّي لم أعلم لهم مخالفًا جاز»[92].

ذهب أبو يعلى الفرّاء إلى ضرورة عدم فهم هذا الكلام على ظاهره، وإلى تأويله بأن الإمام أحمد صدع به لدافِع ديني لافتراض عدم العلم بالخلاف، أو عدم معرفته القائل بالإجماع به.

يقول الفرّاء: «وظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحّة الإجماع، وليس ذلك على ظاهره وإنما قال هذا على طريق الورع نحو أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، لأنّه قد أطلق القول بصحّة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث»[93].

فسّر بعض القدامى قول الإمام أحمد السابق بأنه موجّه إلى المعتزلة؛ حيث قال ابن رجب في آخر **شرح الترمذي**: «وأمّا ما رُوي من قول الإمام أحمد: «من ادّعى الإجماع فقد كذب» فهو إنما قال إنكارًا على فقهاء المعتزلة الذين

(90) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية 207.

(91) سليمان الخراشي، «من قراءاتي (1): معنى قول الإمام أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذب،» http://males.alukah.net/showthread.php?7334>.

(92) ابن الفراء، مج 4، ص 1060.

(93) ابن الفراء، مج 4، ص 1060.

يدّعون إجماع الناس على ما يقولونه: وكانوا أقلّ الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين»[94].

ما يؤكّد أن موقف الإمام أحمد كان مجرّد ردّة فعل على تيارات موجودة في الواقع الذي كان يعايشه قول ابن قيم الجوزية: «وليس مراده (أحمد) استبعاد وجود الإجماع ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يردّ عليهم السنّة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها»[95].

كان الإمام أحمد ينكر أن يقدّم على أحاديث الرسول ونصوص سائر أئمة الحديث إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، لأنه لو جاز ذلك «لساغ لكلّ من لم يعلم مخالفًا في حكم مسألة أن يقدّم جهله بالمخالف على النصوص. فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع»[96].

لم يقتصر إنكار تأويل قول أحمد بأنه ردّ للإجماع على أتباع مذهبه، بل تبنّاه أيضًا فقهاء من المذاهب الأخرى، على غرار الفقيه الحنفي ابن الهمام، حيث ذكر في كتاب **التحرير في أصول الفقه** أن قول الإمام أحمد «يحمل على استبعاد انفراد اطّلاع ناقله عليه، إذ لو لم يكن كاذبًا لنقله غيره أيضًا، كما يشهد به لفظه في رواية ابنه عبد الله لا إنكار تحقُّق الإجماع في نفس الأمر، إذ هو أجلّ أن يحوم حوله قلت: ويؤيده ما أخرج البيهقي عنه قال: «أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة» يعني **﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ﴾**[97]، فهذا نقل للإجماع. فلا جرم أن قال أصحابه: إنما قال هذا على جهة الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق

(94) الخراشي، «من قراءاتي».

(95) انظر: **المسودة في أصول الفقه**، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم عبد السلام، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي؛ حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت])، ص 316.

(96) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، 4 ج (بيروت، دار الكتاب العربي، 1996)، ج 13، ص 25.

(97) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية 204.

من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأن أحمد أطلق القول بحجة الإجماع في مواضع كثيرة»[98].

قال في السياق نفسه الفقيه الحنفي محمد بن الحسن البدخشي: «وأمّا قول أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذب كأنه استبعاد الاطّلاع عليه ممّن يدّعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته»[99].

من جهة أخرى كان الإمام البخاري، صاحب **الصحيح**، يتبنّى قطعية الإجماع، من ذلك ذهابه إلى نقض قضاء القاضي بما يخالف الإجماع، فهو يقول: «باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو ردّ».

ما يُستخلص من هذا قوله بحجّية الإجماع ما دام يرى نقض قضاء القاضي المخالف له. والظاهر من كلام البخاري عدم اعتبار العوام في الإجماع، بدلالة أنه فسّر بعض أدلّة حجية الإجماع بأهل العلم، فقال في «باب قول النّبي (ﷺ): لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون وهم أهل العلم»[100].

عندما نتوقّف عند موقف ابن قتيبة، خطيب أهل السنّة، من الإجماع، لا نراه ينتقده بل إنه على العكس من ذلك يفضّله على الخبر، لِمَا قد يطرأ على الخبر من شوائب يسلم منها الإجماع عادة. يقول: «ونحن نقول: إن الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية، لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال، وتدخل عليه الشبهة والتأويلات والنسخ. ويأخذه الثقة من غير الثقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين وهما جميعًا جائزان كالتسليمة الواحدة والتسليمتين. وقد يحضر الأمر يأمر به النّبي (ﷺ) رجل ثم يأمر بخلافه ولا يحضره هو، فينقل إلينا الأمر الأوّل ولا ينقل إلينا الثاني لأنّه لم يعلمه». والإجماع سليم من هذه الأسباب كلّها، ولذلك كان مالك يروي عن

(98) انظر: <http://sh.rewayat2.com/gwame3e/Web/31869/045.htm>.

(99) محمد بن الحسن البدخشي، **شرح البدخشي: مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول**، 3 مج (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، [1969])، مج 2، ص 277.

(100) انظر: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، «آراء الإمام البخاري الأصولية من خلال تراجم صحيحه،» **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**، السنة 25، العدد 25 (كانون الثاني/يناير 2007)، ص 143-187 المقالة موجودة على موقع الألوكة: <http://www.alukah.net/Sharia/0/334>.

رسول الله (ﷺ) الحديث ثم يقول: «والعمل ببلدنا على كذا لأمر يخالف ذلك الحديث لأنّ بلده بلد الرسول».

روى الناس أحاديث متصلة وتركوا العمل بها، منها حديث سفيان وحمّاد بن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر عن ابن عبّاس أن رسول الله «جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة أمّا... والفقهاء جميعًا على ترك العمل بهذا إمّا لأنه منسوخ أو لأنه فعله في حال الضرورة إمّا لمطر أو شغل»[101].

الواضح أن هذا الموقف النظري الإيجابي من الإجماع هو الذي جعل ابن قتيبة يؤول الأحاديث التي طعن فيها بعض المعتزلة، معتبرين أنها تعارض الإجماع[102]. وهو ما جعله أيضًا يردّ على أصحاب الرأي وأهل الاعتزال بعض مواقفهم التي تخالف الإجماع، على غرار نقده إبراهيم النظّام الذي خالف الخبر المروي عن الرسول («بُعِثتُ إلى الناس كافة»)، فقال في شأنه: «وأوّل الحديث وفي مخالفة الرواية وحشة فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن»[103].

هذا التساؤل الإنكاري يُبرز استغرابه من مخالفة النّظام المعتزلي أصلين أساسيين: الحديث والإجماع، بسبب اعتماده على ما استحسنه، أي على حجّة العقل. ولا يعني هذا أن ابن قتيبة يرفض اعتماد العقل مصدرًا للأحكام، ذلك أنه عبّر بصراحة بأن ما يرفضه هو حصر هذه المصادر في العقل دون غيره، وإهمال المصادر النقلية الأخرى. لذلك نراه يقول: «وهذا شيء لم نؤمن به من جهة القياس ولا من جهة العقل، وإنّما آمنّا به من جهة الكتب وأخبار الأنبياء وتواطؤ الأمم في كل زمان عليه، خلا هذه العصابة التي لا تؤمن إلّا بما أوجبه النظر ودلّ عليه القياس فيما شاهدوا ورأوا»[104].

يبدو أن مكانة الإجماع لدى علماء الحديث اللاحقين تعزّزت بالتزامن مع تنامي منزلته الأصولية. بل إن الأمر وصل أحيانًا إلى حدّ التسوية بين الحكم

(101) ابن قتيبة، ص 166-167.

(102) ابن قتيبة، ص 77.

(103) ابن قتيبة، ص 37.

(104) ابن قتيبة، ص 125.

الصادر عن إجماع العلماء والحكم الصادر عن أمر النّبي. يقول الخطيب البغدادي في هذا السياق: «فإن قيل هل تفصلون بين قول الصحابي ذلك في زمن النّبي وبين قوله بعد وفاته، قيل لا لأنّا لا نعرف أحدًا فصل بين ذلك، فأمّا إذا قال ذلك من بعد الصحابة فلا يمتنع أن يعني بذلك أمر الأئمة بذلك الشيء وأمرهم حجّة يجب اتّباعها ويحرّم مخالفتها، وإن كانوا قد قالوه رأيًا واجتهادًا ولم يسمع من النّبي (ﷺ) فيه شيء فإجماع الأئمة على التحليل والتحريم يثبت به الحكم كأمر النّبي (ﷺ)»[105]. وبناء على هذا، اضطلع الإجماع بوظائف كثيرة كإسباغ المشروعية على خبر الآحاد أو إبطال الخبر أو ترجيح العمل به مقابل خبر معارض له. ودفعت سلطة الإجماع الخطيب البغدادي إلى تأويل الحديث الذي قد يبدو متعارضًا معه على غرار قوله: «على أن الحديث (المقصود حديث ابن عباس «لا تأخذوا العلم عمّن لا تجوز شهادته») لو ثبت إسناده وصحّ رفعه لكان محمولًا على أن المراد به جواز الأمانة في الخبر بديل الإجماع على أن خبر العدل مقبول»[106].

ثانيًا: مراجعة الإجماع في الفكر الإسلامي الحديث

1 - مواقف علماء الهند

تعود جذور محاولات نقد الإجماع ومراجعته في الفكر الإسلامي الحديث إلى كتابات العلماء الهنود المسلمين، ومنهم شاه ولي الله الدهلوي (ت 1762م) الذي دعا إلى التصوّف السنّي القائم على الاعتقاد والعمل بما جاء في القرآن والسنّة، وجرى عليه عمل جمهور الصحابة والتابعين، ونادى بفتح باب الاجتهاد وعدم التقيّد بآراء أئمّة المذاهب الفقهيّة الأربعة. وتختلف رؤية هذا العالم للإجماع عن النظريّة التقليديّة في مسألتي تعريف الإجماع وحجيّته. فالإجماع الذي يعني اتفاق كلّ الأمّة على مسألة ما يتعذّر تطبيقه. وهو لم يقع في الماضي ولن يقع في المستقبل. أمّا الأحاديث التي تؤسّس سلطة الإجماع فهي في نظره لا تدلّ على الإجماع بل تبتغي تركيز الخلافة وحماية الشريعة من الاختلافات[107].

(105) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 421-422.

(106) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 96.

(107) Ahmad Hasan, «Modern Trends in Ijma',» Islamic Studies, vol. 12, no. 2 (June 1973), p. 129.

برز في الهند أيضًا تيّار المعتزلة الجدد، وهو تيار حاول مراجعة مسلّمات المنظومة الفقهيّة والأصوليّة القديمة، وسعى إلى أن تكون منسجمة مع العصر الحديث. ومن ممثّلي هذا التيّار سيد أحمد خان (ت 1898م) الذي كان له تفسير يخالف فيه السنّة وإجماع الأمّة، من قبيل إنكار الغيب، والمقصود إنكار الوجود الحقيقي للملائكة والجن والشياطين. وأصبح في كتاباته المتأخّرة ينظر إلى الإجماع بحذر، فأحيانًا يرفضه كليًّا، وأحيانًا يعدّه مصدرًا فرعيًا[108]. وهذا ما دعا ناقديه إلى اعتباره خصمًا للإجماع[109]، لكنّه يدافع عن نفسه ويقول: إنّه لا يرفض إلاّ الإجماع غير المستند إلى القرآن والسنّة[110].

أمّا محسن الملك مهدي خان علي خان (ت 1325هـ)، زميل سيد أحمد خان وشريكه، فاعتبر أن القرآن هو السلطة الوحيدة الواجب احتذاؤها، وأن لا سلطة للإجماع بذاته إلّا إذا دُعّم بالقرآن والسنّة. وهو ينقد العلماء، معتبرًا إيّاهم غير معصومين في تأويلاتهم، وأنهم صاغوا نظرية الإجماع لشرعنة أمانيهم ونزواتهم[111].

وبرز ضمن علماء القارة الهندية تيّار من القرآنيين، منهم عبد الله الجكرالوي (ت 1914م) الذي أسس جمعية أهل القرآن التي تستند إلى تعاليم القرآن وحده. وله مقالة شهيرة هي «القرآن وحده هو الموحى به من عند الله إلى محمد أمّا ما عداه من السنّة فليس بوحي»[112].

يُعتبر سيد أمير علي (1928م) أحد أبرز قادة النهضة الثقافية الإسلامية في الهند. وكان لكتابه **روح الإسلام: حياة محمد وتعاليمه**[113] أثر كبير في عصره، وكان معجبًا بالمعتزلة مثل بقيّة المجدّدين الهنود، ويعدّ نفسه من المعتزلة الجدد، لذلك نسب إليها القول بفكرة التطوّر الخاصّة بكل القوانين المنظّمة

(108) Hasan, p. 123.

(109) انظر: Bashir Ahmed Dar, Religions Thought of Sayyid Ahmed Khan (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1958), pp. 275-276.

(110) انظر: Sayyid Ahmad Khan, Maqalat-i-Sir-Syed, ed. by Abdullah Khvesgri (Aligarh: National Printers, 1952), vol. XIII, p. 35.

(111) Hasan, p. 130.

(112) جمال عبد الرحيم، «القرآن بريء من القرآنيين،» **الجمهورية** (مصر)، 2007/10/9.

(113) كتبه بالإنكليزية تحت عنوان: Syed Ameer Ali, The Spirit of Islam: Life and Teachings of Mohammed (Calcutta: S.K. Lahiri & Co., 1902).

لعلاقات الناس. وشرح بناء على هذا نظريته التي تقوم على اعتبار أن التشريع الإلهي يتطوّر تطوّرًا تاريخيًا، إذ لا يوجد بالنسبة إلى المعاملات الإنسانية قانون خالد، وإن الأوامر الإلهية التي تنظّم سلوك الإنسان هي نتيجة نضج ونمو[114]. ومن مرتكزات هذه النظرية إنكار السنّة والإجماع، وعدم الاعتراف بأي حجيّة للإجماع في كلّ الأزمان، والإقرار الأعمى به تقليد يأباه الثقات من أهل السنّة أنفسهم.

2 - مواقف بعض الباحثين العرب من مصر وسورية

أ - محمد توفيق صدقي وإنكار الإجماع

يعدّ محمد توفيق صدقي (ت 1920م) من أهم رموز اتّجاه القرآنيين في مصر. ولئن كان مؤلّف مقالات وكتب عدة[115]، فإن أهمّها مقالة موسومة بـ «الإسلام هو القرآن وحده»، نشرها في مجلّة **المنار** التي كان يصدرها محمد رشيد رضا في عام 1906. وتعود أهمّية هذه المقالة إلى جرأتها في إنكار ما عدا القرآن من مصادر التشريع، وفي مقدّمها السنّة. يقول: «لا خلاف بين أحد من المسلمين في أن متن القرآن الشريف مقطوع به لأنه منقول عن النّبي (ﷺ) باللفظ بدون زيادة ولا نقصان، ومكتوب في عصره بأمر منه (ﷺ) بخلاف الأحاديث النبوية، فلم يكتب منها شيء مطلقًا إلّا بعد عهده بمدّة تكفي لأن يحصل فيها من التلاعب والفساد ما قد حصل. ومن ذلك نعلم أن النّبي (ﷺ) لم يرد أن يبلغ عنه للعالمين شيء بالكتابة سوى القرآن الشريف الذي تكفّل الله (ﷻ) بحفظه في قوله جلّ شأنه ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[116]. فلو كان غير القرآن ضروريًّا في الدّين

(114) انظر: إجنتس جولدتسهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955)، ص 339.

(115) نُشرت لصدقي كتب عدّة، منها: محمد توفيق صدقي: **دين الله في كتب أنبيائه** (القاهرة: دار المنار، 1910)؛ **دروس سنن الكائنات**، 2 ج (القاهرة: دار المنار، 1911)؛ **الدين في نظر العقل الصحيح** (القاهرة: دار المنار، [د. ت.])؛ **نظرة في كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية**، تحقيق وتقديم خالد محمد عبده (القاهرة: مكتبة النافذة، 2006)، ومحمد توفيق صدقي ومحمد رشيد رضا، **عقيدة الصلب والفداء** (القاهرة: دار المنار، [1912]).

(116) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية 9.

لأمر النّبي بتقييده كتابة، ولتكفّل الله بحفظه، ولما جاز لأحد روايته أحيانًا على حسب ما أدّاه إليه فهمه»[117]. ولا ريب في أن هذا الرأي المخالف لإجماع علماء أهل السنّة بشكل خاص يقطع مع شبه الإجماع الذي تشكّل منذ أن أرسى الشافعي منظومة أصول الفقه على أساس بنية رباعية، قرآن فسنّة فإجماع فقياس. وهو واعٍ بأنّه بهذا الرأي ينسحب من دائرة الفكر السنّي ويصدع بانتمائه إلى فريق «القرآنيين». لذلك يقول في سياق تعضيد موقفه: «يحتجّ السنّيّون على صحّة قولهم بنحو قوله تعالى ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[118]، ولكنّا نحن القرآنيين نقول إن إطاعة الرّسول [أمر] لا نزاع فيه، ولكن النّزاع في مسألة أخرى وهي: هل يفرض علينا الرّسول فرضًا لم يفرضه كتاب الله؟»[119].

ينتقل صدقي بعد ذلك ليُبرز أن الإجماع لا سلطة له لأنّه لم يكن معروفًا في زمن الصحابة. يقول: «وأمّا الاحتجاج بالإجماع فهو غير حجّة علينا لأن أصحاب الرسول (ﷺ) ما كانوا يعرفون اصطلاحاتنا هذه الفقهية، فلا يميّزون بين ما نسمّيه نحن الآن سنّة أو فرضًا أو مندوبًا أو مستحبًّا بل كانوا يحافظون على كلّ شيء رأوا النّبي (ﷺ) يفعله»[120]. وقد يوهم هذا القول أن المعيار في قبول الرأي هو عمل الصحابة به إلّا أن هذه الحجّة في غير محلّها لأن المعيار الرئيس في تفكير صدقي هو القرآن. واستدل على أن القرآن كافٍ في التشريع، بأدلّة عدّة، في صدارتها الآية ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾[121]. وينهض رأي صدقي في ردّ الإجماع على نقد الاستدلال السنّي على حجّيّته، من ذلك مخالفته تأويل أهمّ آية في إثبات سلطة الإجماع وهي ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾[122]. يقول: «إنّه لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون، أو أن طريقهم واحد ولا يسيرون في طريق الباطل.. والذي نعلمه أن المؤمنين

(117) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» **المنار** (مصر)، السنة 9، العدد 7 (1906)، ص 515.

(118) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59.

(119) صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» ص 517.

(120) صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» ص 520.

(121) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية 38.

(122) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 115.

يجوز عليهم جميعًا الخطأ، ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل، فمن خالفهم فيه أثابه الله ومن لم يتّبع سبيلهم الحق عذّبه الله»[123].

جليّ أن هذا الموقف يستعيد رأي إبراهيم النظّام المعتزلي الذي رفض أن يكون المسلمون جميعهم معصومين من الخطأ، وجوّز خطأهم على غرار خطأ الأمم السابقة لهم. ولعلّ هذا ما جعله يشكّك في أهمّ حديث بنى عليه السنّيون حجيّة الإجماع قائلًا: «وأمّا إجماع الخلف فلا نعبأ به، والاستشهاد بحديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» إن صحّ هذا الحديث عنه (ﷺ)..»[124]. وليس هذا الموقف الوحيد الناقد للحديث، حيث هاجم حديث الذبابة، فكفّره بعض الشيوخ، ودافع عنه رشيد رضا قائلًا: «حديث الذباب المذكور غريب عن الرأي والتشريع، فمن قواعد الشّرع العامة أن كلّ ضار قطعًا فهو محرّم قطعًا، وكلّ ضار ظنًّا فهو مكروه كراهة تحريمية أو تنزيهية على الأقل»[125].

يمكن، في مبرّرات مواقف محمد توفيق صدقي، أن يقف الباحث عند تأثّره بمدرسة الشّيخ محمد عبده الذي دعا إلى تغليب سلطة القرآن في العصر الحديث على كلّ سلطة أخرى، فقال: «إن المسلمين ليس لهم إمام في هذا العصر غير القرآن، وإن الإسلام الصحيح هو ما كان عليه الصدر الأول قبل ظهور الفتن. وقال: لا يمكن لهذه الأمّة أن تقوم ما دامت هذه الكتب فيها (الكتب التي كانت تُدرّس في ذلك الوقت)، ولن تقوم إلا بالروح التي كانت في القرن الأول وهو القرآن. وكلّ ما عداه فهو حجاب قائم بينه وبين العمل والعلم»[126]. وفي هذا الرأي دعوة صريحة إلى التعامل المباشر مع القرآن من غير وساطة كتب الفقه وغيرها. وهذا يعني أن هذه الكتب التي ألّفها علماء المذاهب المختلفة إنما تعبّر عن اجتهادات تاريخية لم تعد صالحة للعصر الحديث، وأن الطريق إلى تجديد الفكر الاجتهادي

---

(123) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده، رد لرد،» **المنار** (مصر)، السنة 9، العدد 12 (1907)، ص 918.

(124) صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» ص 520.

(125) مجلة **المنار** (مصر)، السنة 29، العدد 1، نقلًا عن: خالد المنتصر، «أكذوبة الإعجاز العلمي: أخطاء البخاري العلمية،» <http://www.kwtanweer.com>.

(126) محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، ط 5 (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1996)، ص 405-406.

تمرّ حتمًا من خلال جعل القرآن معيار الفكر والأصل الذي يعرض عليه ما يصدر عن هذا الفكر. يقول في تفسير سورة الفاتحة: «أريد أن يكون القرآن أصلًا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدِّين لا أن تكون المذاهب أصلًا، والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها كما جرى عليه المخذولون وتاه فيه الضالّون»[127]. ومن البيّن أيضًا أن صدقي على غرار مدرسة عبده تأثّر بالمنهج الاعتزالي القائم على إيلاء العقل مكانة محورية في التفكير والاستدلال، لذلك نراه يقول: «وجعلت اعتمادي فيما أقول على البراهين العقلية الصحيحة التي تنتهي إلى البديهيات بحيث لا تجد فرقًا بينها وبين البراهين الرياضية»[128]. وتجلّى اهتمام صدقي بسلطة العقل من خلال أول كتاب يكتبه في المباحث الدينية وعنونه بـ **الدين في نظر العقل الصحيح**. والعقل في نظر صدقي أداة من أدوات تمييز الصّواب من الخطأ، وهو يحكم بأن لا عصمة لأيّ شخص مهما بلغ من العلم إن كان رأيه أو علمه غير متجانس مع العقل. يقول في الردّ على أحد مخالفيه: «أمّا دفاعه عن المجتهدين ومحاولته أن يقول إنّهم جميعًا على الحق وإن اختلفوا، فممّا لا يقبله العقل فإن الحق واحد وإذا كان مع أحدهم فلا يمكن أن يكون مع مخالفه»[129].

لا شكّ في أن تكوين صدقي الطبّي واشتغاله بهذا المجال العلمي التجريبي كانا أيضًا وراء التعلّق بالعقل أداة للفهم والتفكير، ومعيارًا للتمييز بين الآراء والحق والباطل.

أثارت مواقف صدقي ردات فعل متباينة بين الترحيب والمعارضة؛ فعلى الصعيد الأول، يمكن أن نعتبر الشيخ رشيد رضا متعاطفًا مع آراء توفيق صدقي، بخاصّة أنّ مجلته نشرت له مقالات عدّة لم يقلع فيها عن الالتزام بمواقفه الأولى. وتأثّر به إسماعيل أدهم (ت 1940م) في كتابه **مصادر التاريخ الإسلامي**، وتجاوز تأثيره حدود مصر ليصل إلى الهند، حيث أسّس غلام أحمد بيروز جمعية باسم «أهل القرآن». وكان يقلّد توفيق صدقي تقليدًا تامًّا، مع ادّعاء

(127) أبو رية، ص 406.

(128) انظر: مقدمة تحقيق كتاب: صدقي، **نظرة في كتب العهد الجديد**، ص 7.

(129) صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده، رد لرد،» ص 917.

الاجتهاد والانفراد لأنه ينكر أن تكون للأحاديث أي قيمة تشريعيّة[130]. أمّا على صعيد معارضة آراء صدقي، فانبرى للردّ عليه كثيرون من علماء الأزهر، لعلّ أوّلهم الشيخ طه البشري، نجل الشيخ سليم البشري الذي كان شيخًا للجامع الأزهر في ذلك الزمن[131].

ردّ عليه صدقي في المجلّد التاسع نفسه، كما برزت ردود على موقف صدقي من السّنة، بخاصّة لدى كتّاب مدافعين عن الأصل الثاني من أصول التشريع، منهم مصطفى السباعي الذي ذكر أن خلاصة رأي صدقي أربع حجج اعتبرها من الشبه على حجيّة السنّة، وأعلن أن طالب العلم لا يتردّد في الجزم بتهافتها وضعفها، وأجاب بالتفصيل عن الشبهات الأربع، ثم ختم تحليله باستنتاج بدأ بقوله: «وقصارى القول إن إنكار حجيّة السنّة والادّعاء بأن الإسلام هو القرآن وحده لا يقول به مسلم يعرف دين الله وأحكام شريعته تمام المعرفة، وهو يصادم الواقع فإن أحكام الشريعة إنّما ثبت أكثرها بالسنّة. وما في القرآن من أحكام إنما هي مجملة وقواعد كلّية في الغالب، وإلّا فأين نجد في القرآن أن الصلوات خمس...»[132].

ب - مراجعة الإجماع لدى عبد الحميد الزهراوي[133]

يستهل الزّهراوي وقفته الخاصّة بالإجماع أصلًا من أصول الفقه بإعلان عبثيّة اعتباره أحد مصادر الأحكام. ويستعيد في هذا الشأن بعض التبريرات القديمة المألوفة عند منكري حجيّة الإجماع، من قبيل ترجيح عدم وقوعه

---

(130) محمد مصطفى الأعظمي، **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، 2 مج ([بيروت]: الدار العربية للعلوم - ناشرون؛ المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1992)، ص 28.

(131) ظهر ردّه في: مجلة **المنار** (مصر)، السنة 9 (1907).

(132) السباعي، ص 165.

(133) يعدّ عبد الحميد الزّهراوي من زعماء النهضة الفكرية والسياسية في سورية. وكان معارضًا للخلافة العثمانية قبل صدور الدستور العثماني من خلال نشاطه الصحافي والحزبي. ترك عددًا من المؤلفات، منها رسالة «الفقه والتصوّف»، وكتاب **خديجة أمّ المؤمنين**. أُعدم في عام 1916. انظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 8 ج، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1989)، ج 4، ص 57، وانظر أيضًا: يحيى زيدو، **الديني والسياسي في الفكر العربي الحديث: عبد الحميد الزهراوي نموذجًا** (دمشق: التكوين، 2006).

واستحالة اتّفاق المعتدّ بإجماعهم لتفرّقهم في البلاد بعد موت الرسول. يقول: «وأمّا الإجماع، فالغالب أنه لم يقع، ولذلك لا جدوى من تقريره أو جعله مأخذًا، وبرهاني أن الذين يُعتدّ بإجماعهم كانوا بُعيد وفاة النّبي متفرّقين في البلاد»[134]. ويتساءل تساؤلًا إنكاريًا يتحدّى من خلاله السّلفيّين المتشبّثين بحجيّة الإجماع مفاده مطالبتهم بتقديم واقعة واحدة حدثت في زمن معيّن جُمع فيه العلماء وسئلوا عن رأيهم في مسألة أو نازلة نزلت بالمسلمين، وأجابوا بما يتّفق وموقف أغلب العلماء. يقول: «فمتى رؤي أنهم سئلوا عن المسائل التي يزعم الناس فيها الإجماع فأجابوا بما وافق كلام الجمهور»[135].

يردّ في إثر هذا على الأصوليين الذين اعتمدوا حجّة إجماع الصّحابة على خلافة أبي بكر لتبرير مشروعية الإجماع، فهي في نظره «حادثة منقضية في وقتها وليست ممّا يترتّب عليها حكم»[136]. وهذا الموقف في رأينا غير مقْنع، ذلك أنه لا يشرح أسباب عدم اعتبار تلك الحادثة من الحوادث التي لا يترتّب عليها حكم. ولعلّ ما يفسّر غياب التّفسير هنا اعتماد الزّهراوي التّقيّة، وهو ما جعله ينأى عن القول بعدم حصول إجماع تامّ بين كبار الصّحابة على مبايعة أبي بكر. ويسكت عن موقف سعد بن عبادة، زعيم الأنصار الذي تمسّك بموقف الامتناع عن مبايعة أبي بكر إلى وفاته[137]. ولا يتطرّق إلى موقفي علي وفاطمة من خلافة أبي بكر. ولئن غابت هذه المواقف التاريخية التّفصيلية الصّادمة، فإن الموقف المجمل الذي عبّر عنه الزّهراوي يشي بأن الخلفيّة التي تحرّك موقفه من الإجماع هي منهج النّقد التاريخي. يقول: «ومن زاول التاريخ وأخبار الأمّة يؤمن بالذي قلته، ولا يجحده إلّا من أوقفهم التقليد في موقف واحد فهم عنه لا يبرحون»[138].

من الواضح أن هذه القراءة التاريخية هي التي أوصلت الزّهراوي إلى موقف إنكار الإجماع، حيث نظر في إجماع التّابعين ومن بعدهم، فاستخلص

---

(134) عبد الحميد الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، إعداد وتحقيق عبد الإله نبهان، 5 ج، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ 20 (دمشق: وزارة الثقافة، 1995)، ص 279.

(135) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 279.

(136) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 279.

(137) انظر في هذا الشأن: ذويب، **جدل الأصول**، ص 603.

(138) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 279.

عبثيّة حصول الإجماع في زمنهم واستحالة إثبات ذلك. يقول: «وأمّا إجماع من بعدهم من التّابعين وتابعي التابعين فهيهات هيهات. ذلك أحزن سبيلًا وأبعد منالًا من إجماع من قبلهم، وإثباته أصعب من إثبات رمضان الذي يمهّدون من أجله في المحاكم الشرعيّة دعوى ويلفّقون تصويرها»[139].

إذا تجاوزنا هذه الحقبة لاحظنا انقسام المسلمين إلى فِرق متحاربة يكفّر بعضها بعضًا، واختلف ممثّلوها في القراءات، وتعارضوا في الروايات، وتناقضت أحكامهم وتأويلاتهم للنّصوص، فأدّى ذلك إلى بروز «عقائد متباينة وعبادات مختلفة وأقضية مضطربة وضمائر متباغضة، فأين الإجماع؟»[140].

إن وضع الاختلاف والشّقاق الذي عاشه المسلمون إذن هو ما دفع الزّهراوي إلى التساؤل عن مدى واقعية تحقّق الإجماع في التاريخ الإسلامي، فكيف يجمع قوم حالهم ما ذكره آنفًا؟

فضلًا عن ذلك، كان الزهراوي يعتبر أن معنى الإجماع عصيّ على أفهام كثيرين من المسلمين من غير العلماء وغير العرب. يقول: «وأيّ المسلمين مطالَبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع ؟ أأعرابهم الضّاربون في بطون الأودية وظهور الجبال، أم أمصارهم المؤلّفة من أبناء الرّوم والفرس والقبط وقليل من أبناء الأحبار؟»[141]. ولا تقتصر هذه النخبوية على فهم الإجماع وإنما على مفهومه أيضًا الذي يختصّ بالمجتهدين، لذلك ينقده الزّهراوي مبيّنًا أن حصول العلم بخبر كلّ مجتهد مستحيل، ومضيفًا أن اكتفاء الأصوليّين بعدد قليل من المجتهدين لا يتناسب مع ضخامة شأن الإجماع. يقول: «ولئن قالوا نحن إنما نخصّصه بإجماع المجتهدين، فنحن سائلوهم: متى أحطتم خبرًا بكلّ مجتهد؟ ووقفتم على مذاهب الجميع؟ وهل اكتفاؤكم باتّفاق ثلاثة أو أربعة أو خمسة يقوم حجّة في إثبات تلك الدّعوى العظيمة؟»[142].

ويرفض في إثر ذلك تبنّي بعض الأصوليّين مشروعيّة الإجماع السّكوتي، مبرّرًا ذلك بجواز السّكوت لأسباب وأسرار، منها الخوف من بطش أصحاب

(139) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 279.

(140) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 279.

(141) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 264.

(142) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 279.

الحكم. يقول: «وقد قيل لابن عبّاس ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول؟ فقال دِرّته»[143].

يتعجّب الزّهراوي من مواقف بعض المذاهب التي ناقضت المعنى الواسع للإجماع، وجعلته متخصصًا بعدد قليل من العلماء، خضوعًا لدوافع التعصّب للمذهب أو المدينة. يقول: «ثمّ يا عجبًا للذين خصّوا الإجماع بإجماع عترة الرّسول أو بإجماع أهل المدينة على أن بعضهم (يقصد الشّيعة) لم يجعل الإجماع من أصله حجّة»[144]. ويجدر بنا توضيح هذا الموقف، ذلك أن الشّيعة اختلف علماؤها في حجيّة الإجماع بين مثبت له مدافع عنه ومنكر له ورافض لمستنداته، إلّا أن موقف الإثبات عندهم له خصوصيّة تتمثّل في اشتراط دخول الإمام المعصوم بين المجمعين[145].

لم يكتف الزهراوي بنقد المسائل الأصولية المثارة في كتب أصول الفقه، وإنّما نظر في بعض المصنّفات التي كُتبت من منطلق تمجيدي لإثبات حصول الإجماع في التاريخ، فجمعت كثيرًا من المواقف المجمَع عليها في مختلف مجالات العبادات والمعاملات، على غرار **كتاب الإجماع** لابن المنذر (ت 318هـ). وبيّن الزّهراوي أنه لم يجد في أي مسألة ممّا ادّعوا فيها الإجماع اتّفاقًا بين العلماء، وإنما الغالب اختلافهم في هذه المسائل. ويفسّر هذا بعدم معرفة أصحاب تلك المؤلّفات الآراء المخالفة أو بالسّكوت عنها. ويعتمد في هذا الصّدد النّقد الدّاخلي؛ إذ ينقد الإجماع من خلال موقف أحد أعلام المنظومة السنيّة المدافعة عن الإجماع وهو ابن تيميّة (ت 728هـ). فهو يقول في كتابه **رفع الملام**: «والإجماع المدّعى في الغالب إنّما هو عدم المعرفة بالمخالف، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسّكهم فيها عدم العلم بالمخالف، مع أن ظاهر الأدلّة عندهم تقتضي خلاف ذلك»[146].

---

(143) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 280.

(144) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 280.

(145) انظر على سبيل المثال: الطوسي، ج 2، ص 602.

(146) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ص 226، <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=25&book=701>.

وانظر أيضًا: الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 280.

يشــدّد الزّهراوي في مرحلة أخيرة من مراحل بحثه الخاص بالإجماع أصلًا من أصول الفقه على نقد من ذهبوا إلى تكفير من يخالف الإجماع، معتبرًا أنه تجوز مخالفة المجمعين لأنهم غير معصومين. يقول: «فكأن الكفر عندهم عبارة عــن مخالفة هؤلاء الأشخاص الذين ليسوا بمعصومين، وإن كان المخالف مؤمنًا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلبًا ولسانًا ومتّبعًا النّبي علمًا وعملًا»[147].

يعضد الزّهراوي رأيه بموقف الغزالي (ت 505هـ) الذي خصّص فصلًا في كتابه **فيصل التّفرقة بين الإســلام والزندقة** للردّ على من يكفّر مخالف الإجمــاع. وقد ختمه بالدّعوة إلى تهميش مواقف مكفّري من يخرج على الإجماع، لأن تحقق الإجماع بشــروطه المعروفة مسألة غامضة، ومعرفة أصحاب هذه المواقف محدودة تقتصر على الفقه. يقول: «فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرّد الفقه يخوض في التكفير والتضليل، فأعرض عنه ولا تشغل به قلبك ولسانك، فإن التحدّي بالعلوم غريزة في الطّبع. ولا يصبر عنه الجهّال، ولأجله كثر الخلاف بين الناس، ولو سكت من لا يدري لقلّ الخلاف بين الخلق»[148].

يبدي الزّهراوي إعجابه بهذا الكلام، معتبرًا أنه يجب نقشــه في لوح الذّاكرة من غير أن يضيع منه حرف.

دعانــا موقف الزّهراوي، المنكر للإجماع أصلًا من أصول الأحكام، إلى البحث في ما كتبه من رسائل عن مدى انســجامه مع هذا الموقف من الأصل الثالث من أصول التشريع عند أهل السنّة. وكنا شــرعنا في هذا العمل بمطالعة كتابه **خديجة أمّ المؤمنين**[149]، حيث اســتخلصنا جملة من مواقف الزّهراوي ذات العلاقة بالخروج على الإجماع السّائد، من ذلك أنه يقطع في هذا الكتاب مع سنّة في الكتابة يكاد يجمع عليها المؤرّخون القدامى، وهي إهمال سيَر النساء، لذلك نراه يشكو إعراض المؤرّخين عن ذلك، مع أن الفارق في نظره

---

(147) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 281.

(148) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سميح دغيم، سلسلة علم الكلام (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993)، ص 201.

(149) نشرت مجلة **المنار** التي أسّسها محمد رشــيد رضا هذا الكتاب على حلقات بين عامي 1908 و1910 ثمّ نُشر في كتاب مستقل في مطبعة المنار عام 1910.

«ليس بكبير في الفطرة بين الرجل والمرأة، وليست المرأة بمحرومة من المزايا التي يعلو بها قدر المتحلّي بمثلها من الرجال، ذلك أننا نرى لهنّ عقولًا سليمة وقلوبًا كريمة وهممًا عظيمة»[150].

تطرّق الزّهراوي في هذا الكتاب إلى عرب ما قبل الإسلام، فخالف الرأي المجمَع عليه المستهين بهم والمقلّل من شأنهم، وبيّن أنه كانت لهم قبل الإسلام حضارة، وكانت لهم ملوك وممالك مثل ملوك اليمن وغسّان وكندة. واشتهروا بالحرص على وحدتهم القومية، لذلك كانوا يواجهون الغريب بتوحّدهم اللغوي وبوحدة النّسب وبمبدأ العصبية. ولئن ذمّ عقائد العرب الوثنية في أثناء عرضه لها، فإنّه ما لبث أن أثنى على عقولهم التي أضاءت لهم السّبل فعرفوا بها الأخلاق الصالحة والفاسدة. ولم يكن يعوزهم إلّا أن يقوم فيهم مرشد يهديهم للّتي هي أقوم من طرائق الاعتقاد بالله. وهذه الأفكار التي عبّر عنها الزّهراوي في عام 1908 سيستعيدها طه حسين ويطوّرها في أعوام لاحقة في كتابه الذي نشر في البداية باسم **في الشعر الجاهلي**.

خرج الزّهراوي في كتابه الخاص بخديجة على الموقف السائد الذي يكرّس المرتبة الدّونية للمرأة، فقدّم صورة مشرّقة للمرأة العربية في المجتمع القرشي. ولعلّه يبتغي من ذلك توظيفها في المطالبة بحقوق المرأة في مجتمعه. يقول: «كان لنسائهم (المجتمع القرشي) كثير من الحقوق، ولهنّ أن يواجهن الرجال، ويبرزن أمامهنّ حاسرات، ويمكن أن يقال بالإجمال إن حريّة الرجال والنساء كانت تامّة، وإن العرب كافة وقريش خاصّة يُعِزّون المرأة ولا يهينونها... ولم ينسوا أن المرأة كالرجل، هي إنسان يحمل دماغًا فيه إدراك»[151]. ويبدو أن وضعية المرأة المتخلّفة في عصره دفعته إلى استحضار هذه المعطيات القديمة وتضخيمها حتّى يستلهمها أبناء عصره للنسج على منوال أسلافهم.

إذا كان الإجماع قد انعقد منذ القديم على احترام العادات والتقاليد إلى حدّ تقديسها واعتبار الخروج عليها انسلاخًا من المجتمع، فإن الزّهراوي رأى فيها عاملًا سلبيًا على مستوى الفرد والجماعة. يقول: «أفّ ثمّ أفّ للعادات، فهي قاطعة الطريق على نتائج العقول، تزجّ بها في مهاوي العدم أو تذرها في

---

(150) الزهراوي، «خديجة أم المؤمنين» في: **الأعمال الكاملة**، ص 82.

(151) الزهراوي، «خديجة أم المؤمنين،» ص 116.

سجن أقفر ممنوع عنها كلّ ما يربها[152]، ويا عجبًا لبني آدم الذين يضعون العادة في هذا المكان من الحكم على نفوسهم والقضاء على عقولهم وقلوبهم.. أليس لهم ما يبصّرهم بأن العادة يجب أن تكون تابعة لا متبوعة ومنقادة لا قائدة»[153].

لئن أورد الزّهراوي هذه الأفكار في سياق إشادته بخديجة التي تجاوزت سلطة التقاليد، وتقدّمت لخطبة محمد مخالفة عادات مجتمعها، فإن مبتغاه يتجاوز هذه الحادثة، ذلك أنه يؤمن بضرورة الابتعاد من التقليد، وممارسة الاجتهاد والنظر العقلي في كلّ المجالات.

ونظرنا بعد ذلك في كتاب الزهراوي **الفقه والتصوّف**. وهو عبارة عن ثلاثة فصول يدعو فيها إلى الإصلاح في نطاق الدّين وعلومه، مركّزًا على تمجيد الاجتهاد ونبذ التّقليد ونقد الفقه والفقهاء نقدًا داخليًا، أي انطلاقًا من معرفته المدقّقة بمكوّنات هذا العلم وثُغَره، وبخاصّة ما آل إليه من استغراق في الجزئيات والشكليات والفرضيات.

وممّا له علاقة بالإجماع في هذا الكتاب نقده القاعدة الأصولية التي تعتبر إجماع العلماء في عصر ما ملزمًا لأهل العصر اللاحق، فهو ينكر أن يكون ما قُـرر أو كُتب في عصور سـالفة صالحًا لكلّ زمان ومكان، ويرفض أن يكون مستمدًّا من الدِّين. ويؤسّس رأيه هذا على قاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان التي نادى بها عدد قليل من الفقهاء، منهم ابن قيّم الجوزية (ت 751هـ). وحمل في هذا السّياق حملة عنيفة على خلافات الفقهاء والقضاة لأنه رأى أن سببها إنما هو منافع القضاة أو من في حكمهم، ورأى أن علم الفروع غدا في حال من التشويش لا يستقيم بها أمر أحد.

يخالف الزّهراوي الإجماع أيضًا حين ينقد ولع الناس بالقديم ونسبتهم البركـة والتقديس إلى الأقدم فالأقدم. لذلـك لا يجد غضاضة في نقد المحاكم الشرعيّة. يقول: «ونرى أيضًا ناسًـا يمدحون هذه المحاكم المسـمّاة بالشّرعية وهي محاكم نعرفها حقّ اليقين فما علمناها إلّا ميدان حيل وحلبة تلفيق وسوق تزوير فيها يجوز بيع البلد بما فيه بفلس واحد»[154]. ويعبّر هذا الرأي عـن الهوّة

(152) يربّها: يصلحها.

(153) الزهراوي، «خديجة أم المؤمنين،» ص 116.

(154) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» في: **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 273.

العميقة التي تفصل واقع القضاء الشّرعي في عصر الزّهراوي وفي مجتمعه عن مبادئ العدل التي اشترطت فيه في تنظيرات الفقهاء.

يشذّ الزّهراوي عن الإجماع السّائد أيضًا من خلال نقده الشّديد للمتصوّفة؛ حيث كانوا يمثّلون في أواخر الدولة العثمانية عائقًا أمام الإصلاح، فضلًا عن أنهم كانوا في حالة بطالة يرتزقون من مال الناس، وكانوا مخالفين لسيرة الرسول بابتداعهم الرهبانية.

ينقد الزّهراوي في رسالة وسمها بـ«نظام الحبّ والبغض» مفهوم عصمة الأمّة الذي يشيّد عليه الأصوليون نظرية الإجماع. ويأتي هذا الموقف في أثناء تحذير قومه من تقليد الأوروبيين بشكل أعمى. يقول: «إنه لا عصمة لأمّة من الخطأ، ولا يستحق أحد أن يقلّد تقليدًا محضًا، بل علينا أن نستعمل التفكير ونستهدي التجارب...»[155].

هكذا يستثمر الزّهراوي مفهومًا نشأ في إطار أصولي ديني ليوظّفه في مجال دنيوي، لأن المنطلق هو نفسه في المجالين، وهو تأكيد قابلية خطأ الأمّة في شؤون الدِّين والدّنيا معًا. ومن شأن هذا الرأي تنسيب الموقف الدّاعي إلى التقليد المطلق لعلماء الدِّين واجتهاداتهم أو لمجتمعات وحضارات أخرى.

تولّد من هذا الموقف رأي آخر فيه خروج واضح على إجماع قديم ساد لدى الفقهاء، تمثّل في نظرتهم المتوتّرة إلى العالم وتقسيمهم له إلى دار إسلام وسلام مقابلة لدار شرك وحرب. يقول: «يومئذ تنقسم الأرض الطبيعية غير هذا الانقسام الصناعي، ويصافح المشرقي المغربي والشمالي الجنوبي على أنهم إخوان متعاونون في العلوم، متقاسمون للأعمال في دار واحدة فسيحة، يحكم بينهم منتخبون منهم، متعدّدون بنسبة التقسيم ومتّحدون بنسبة التنظيم، لا يحارب بعضهم بعضًا باسم القوميات ولا باسم الأديان ولا باسم الديار والأقاليم»[156].

الظاهر من هذا الشاهد وممّا سبق إيراده من أقوال الزّهراوي أن من العوامل الأساسية القادحة لهذه الآراء تشبّعه بالقيم الحديثة التي برزت انطلاقًا

(155) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ص 399.

(156) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ص 399.

من عصر الأنوار في أوروبا. فنظرية الإجماع إن دُرست في ضوء هذه القيم تتكشّف غربتها عنها؛ فهي غيّبت أغلب فئات المجتمع عن أي دور في الإجماع وفي الحياة الدينية والسياسية لمجتمعاتهم. وهذا مخالف لما ساد في العصر الحديث من الإقرار بأهمية دور جميع فئات المجتمع، خاصتهم وعامّتهم، في مناحي الحياة كافة. وبناء على هذا أقرّ الزّهراوي بأن لكلّ فرد من الأمّة دورًا محوريًا في حياتها. يقول: «كلّ أمّة إنما تقوم بنيتها على أسس، ولا تكون تلك الأسس راسخة ما لم يكن كلّ فرد من الأمّة عضوًا أساسيًا فيها»[157].

الأمّة في نظر الزّهراوي مصدر السيادة، فهي التي تنصّب الحاكم، وهذا التّنصيب لا تقوم به فئة دون أخرى بل تشارك فيه جميع الفئات؛ فكلّ فرد من الأمّة متى كان عضوًا أساسيًا فيها كان بالطّبع شريكًا في نصب الحكومة. وهذا الرأي يخالف نظرية الحق الإلهي التي حكم بمقتضاها الخلفاء المسلمون ليبرّروا عدم مشروعية مساءلتهم، وقد ساعدتهم التنظيرات الفقهية في إسباغ القداسة الدينية على حكمهم طمعًا في المناصب والأموال. وهكذا قام الفقهاء بدور سلبيّ يكرّس الاستبداد بدلًا من السعي إلى إزالته. ولعلّ هذا أحد العوامل الأساسية التي تفسر موقف الزّهراوي من الإجماع. إذ احتكر هذا الأصل من طائفة من علماء الدِّين يتّخذونه سلاحًا أيديولوجيًا لمواجهة خصومهم من المذاهب الأخرى، وللدفاع عن أصحاب السلطة القائمة.

تستند هذه الملاحظة إلى ما قامت به السلطة العثمانية في عصر الزّهراوي؛ حيث استغلّت الدِّين الإسلامي، وبخاصّة الفقه والتصوّف، وحرّفتهما عن وظيفتهما، فأصبحا في خدمتها. لذلك، فإن نقد الإجماع هو في الآن نفسه دعوة إلى مراجعة منزلته الأصولية التي فقدت أركانها في العصر الحديث ومواجهة للسلطة العثمانية كذلك[158]. وبهذا يكون الزّهراوي قد دفع الأفكار النقدية الخاصّة بالإجماع في مدرسة الأفغاني وعبده ورشيد رضا إلى أقصاها، فتجرّأ على إنكاره في الوقت الذي تهيّبوا فيه ذلك. وهذا الموقف يتّسق مع شخصيته التي كانت تمتاز بالجرأة والصدامية والبُعد من الحلول الوسطية. وهذا ما لاحظناه في مواقفه السياسية المبدئية التي أدّت به إلى حبل المشنقة.

---

(157) الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، ص 345.

(158) نخالف بهذا رأي يحيى زيدو في كتابه: **الديني والسياسي في الفكر العربي الحديث**، ص 121-126.

الرأي عندنا أن أفكار الزّهراوي النّاقدة للإجماع يجدر أن تُدرس في إطار مقارنتها بآراء تيار القرآنيين، فهل كان الزّهراوي متأثّرا بهم؟ يمكن أن نجيب بشكل متسرّع بأنه تأثّر بهم إلى حدّ ما، فهو يضخّم مثلهم منزلة القرآن ويعتبره الحجّة العظمى والعروة الوثقى. وينقد في هذا المستوى آراء من يوجبون تقليد الكتب دون القرآن. يقول: «فما بالهم يوجبون على الناس أن يضاهوهم ويقلّدوهم، وما بال كلّ فريق منهم جعلوا لكتبهم من الاعتبار أكثر ممّا له، إذ قالوا إن مفاهيم الكتب حجّة عندنا دون مفهوم القرآن»[159].

يتجلّى من هذا الموقف المنزع النّقدي عند الزّهراوي، فهو في مستوى أول يرفض سلطة السّلف من خلال رفض احتكار علماء السّلف عملية فهم النصّ التّأسيسي الأول في الإسلام. وهو في مستوى ثانٍ يرفض هيمنة المؤسسة الدينية التي جعلت تقليد كتب ممثّليها أمرًا واجبًا، مهمّشة النصّ القرآني، فكأنه ينقد هذه الوساطة التي فرضتها المؤسسة الدينيّة بين الله والعباد. وهو الأمر الذي جرّ على الدّين المسيحي ويلات. وانطلاقًا من هذا يدعو الزّهراوي إلى التعامل المباشر مع النصّ القرآني. وهذه الدعوة تعكس في نظرنا صدى أفكار الأفغاني وعبده ورشيد رضا في مواقف الزّهراوي.

لعلّ ما يرجّح فرضية تأثّر هذا الكاتب السّوري بالقرآنيين أنه عندما يبحث موضوع السنّة أصلًا للتّشريع لا يتطرّق إلى حجّيتها ومنزلتها الأصولية، لكنّه يقاربها بوصفها من أصعب العلوم مراسًا وتُخصص بكتب مدوّنة وعلماء عُرفوا بها، ويركّز في هذا الإطار على الإشكاليات التي حدثت في تاريخ السنّة، و**أُولاها** الوضع والتوظيف المذهبي للحديث. يقول: «ولقد أتت على الأمّة عصور عمّتهم فيها البغضاء وأعمتهم عندها الأهواء وأيّد كلّ منهم مذهبه بالنقل، ودعا إلى نحلته كلّ فاضل ونذل»[160]. **وثانية** هذه الإشكاليات صعوبة التّمييز بين الأحاديث، أي بين غثّها وسمينها. ويذكر في هذا الصدد أنموذج الغزالي الذي أورد في كتابه **إحياء علوم الدِّين** أحاديث انتقدها عليه العلماء، ويورد أيضًا مثال البيضاوي (ت 691هـ) الذي ختم كلّ سورة بفضائلها، من ذلك الحديث المشهور الموضوع.

---

(159) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ص 284.

(160) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ج 2، ص 282.

لم يسلم صحيح البخاري (ت 256هـ) من هذا الدّاء، ففيه جماعة جرحهم بعض المتقدّمين مثل عكرمة وإسماعيل بن أبي أويس وعاصم بن علي. **وثالثة** هذه الإشكاليّات اضطراب مقاييس الجرح والتعديل وعدم تجانسها. يقول: «فارجع إلى كتب هذا العلم تر شأنًا عجبًا، تجد من يعدّل هذا ويجرّحه ذلك حتّى تكاد أن لا تجد سالمًا من جرح»[161]. أمّا الإشكالية **الرابعة** فتتعلّق بكتابة الحديث. يقول: «ثمّ تأتيك شبهات النُسّاخ كانوا لا يُعجمون الحروف فتشتبه الباء مثلا بالتاء والثاء والنون والياء...»[162].

يبدو من خلال هذا النّقد التاريخي أن الزّهراوي لم يكن همّه إثبات حجيّة السنّة بقدر ما كان إثارة المشكلات التي تحول دون اعتبار السنّة مصدرًا للتشريع.

على خلاف هذا، أبدى الزّهراوي تأييده للقياس، ناقدًا موقف منكريه. ولعلّ ما يفسر هذا مماهاته بين القياس والاجتهاد، وهو ما يعني أن موقفه الإيجابي من هذا الأصل التشريعي يُفهم بكونه داعمًا لدعوته إلى الاجتهاد وإعمال العقل. ويفسّر هذا الموقف أيضًا بتأثّر صاحبه بموقف رائد القرآنيين في مصر محمد توفيق صدقي، حيث عثرنا على قولة له في إحدى أشهر مقالاته: «وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا يجب علينا الاقتصار على كتاب الله تعالى مع استعمال العقل والتصرّف أو بعبارة أخرى الكتاب والقياس»[163].

خاتمة

سعينا في هذا الفصل إلى انتقاء بعض المحطّات المهمّة في تاريخ نقد نظرية الإجماع. وما يمكن استخلاصه من هذه القراءة أن الفكر السنّي، وإن كان حاضرًا في مستوى النقد الجزئي لأدلّة إثبات الإجماع، فإنه كان غائبًا على صعيد إنكار سلطة هذا الأصل الثالث من أصول التشريع، بحسب الترتيب السنّي. وهذا الغياب يخبر عن وعي ممثّلي الفكر السنّي بأن كلّ قطع مع الإجماع يعني الخروج عن صف أهل السنّة.

---

(161) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ج 2، ص 283.

(162) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ج 2، ص 283.

(163) صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» ص 522.

وهكذا، فإن مواقف رفض سلطة الإجماع ظهرت أساسًا داخل المذاهب والفِرق غير السنّيّة، مثل المعتزلة والشيعة والخوارج. ورأينا ألّا نخصّص مساحة في هذا الفصل للشيعة والإباضيّة لأنّنا كنا قد توقّفنا عند مواقفهما في كتاب سابق لنا[164]، وليس لنا ما نضيفه إلى ما ذكرنا. وركّزنا في المقابل على موقف القرآنيين والمعتزلة البصريّين خلال الثلث الأول من القرن الثالث للهجرة. وحاولنا أن نبرهن - عكس ما هو سائد - على أن إبراهيم النظّام ليس أول من أنكر حجيّة الإجماع، ذلك أن القرآنيين الذين أعلنوا قبل النظّام أن القرآن وحده حجّة في التشريع ينكرون ضمنيًا سلطة الإجماع، لكن لمّا كانت تفاصيل موقفهم من الإجماع لم تصلنا، وقع تضخيم دور النظّام، بخاصّة في إثر حملات التشويه التي قادها علماء الحديث ضدّه. ولعلّ ما يبرّر حدّة هذه الحملات أن النظّام لم يكتف بإنكار حجيّة الإجماع، وإنما أنكر أيضًا خبر الواحد والقياس وطعن في الصّحابة. فعُدّ ذلك محاولة منه لإبطال فروع الشريعة من خلال إبطال طرقها ومصادرها.

ليست هذه المواقف في نظرنا سوى علامات رفض للمنظومة السنّية لأنها قامت على إقصاء غير السنّي، وعملت على تكريس كثير من مظاهر عدم المساواة على غرار قصر الخلافة على قريش؛ فهي إذًا احتجاج على النظرية السنّية، واقتراح بديل منها لم تصلنا تفاصيله بسبب ضياع كتب النظّام، لكن وصلتنا بعض الشذرات منه على غرار تعريفه للإجماع الذي هو حجّة بـ «كلّ خبر صادق قلّ عددنا عليه أو كثر إذا اضطُر إلى القول به وانفرد عن معارضة ما هو في رتبته»[165]. ولعلّ ما يعضد هذا الرأي أن الشيعة والإباضيّة أقاموا تصوّرهم المخصوص للإجماع بعد نقدهم التصوّر السنّي له[166].

إذًا، يمكن أن نقرّ أن تثبيت السنّيين لعقيدتهم ولنظرية الإجماع، وهي ركن من أركان هذه العقيدة، بشكل غير توافقي مع أصحاب الفِرق المخالفة لهم، دفع هؤلاء إلى رفض الاعتراف بالمنظومة الفقهية والأصولية التي تولّدت من الاختيارات السنّية. وكيف كان يمكن لهم أن يقبلوا بها بعد أن سعت نظرية الإجماع إلى تكريس عصمة علماء أهل السنّة دون غيرهم من علماء المذاهب

(164) انظر: ذويب، **جدل الأصول**، ص 277-286.

(165) القرافي، مج 6، ص 2690.

(166) انظر: ذويب، **جدل الأصول**، ص 264-269.

الأخرى؟ وهو ما يعني احتكار وظيفة التأثير في العامّة والوساطة بينها وبين أولي الأمر.

هكــذا، فإن مواقف إنكار الإجماع لا دخل لهــا بمعتقد أصحابها. وأدرك فريق من الأصوليين هذا الأمر فرفضوا تكفير منكر أصل الإجماع، إلّا أن فريقًا آخر من علماء أهل السنّة المتشــدّدين كفّروا أصحاب هذه المواقف ولم ينتبهوا إلى أنها اجتهادات مرتبطة بسياقات تاريخية سياسية ومذهبية وعقائدية. ويتّضح لمن يقرأ سيرة إبراهيم النظّام أنه كان من أكثر المتكلّمين دفاعًا عن الإســلام ومبادئه. وروى القاضي عبد الجبّار قوله قبل وفاته: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبًا إلّا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرات الموت»[167].

تجلّت قوّة آراء المعتزلة بعامّة وآراء النظّام بخاصّة من خلال قدرتها على الانتشار في أصقاع مختلفة من البلاد الإسلامية، إنْ في المشرق الإســلامي أو في مغربه، ووقفنا على بعض الأمثلة من اختراق آراء النظّام في الإجماع للفكر السنّي والفكر الشّيعي. ورُمنا التوقّف عند أثر هذه الآراء في الفكر الإسلامي الحديث، فنظرنا أولًا في مواقف بعض العلماء الهنود المسلمين من الإجماع، فألفيناهم قد انبهروا بالمعتزلة حتّى سمّوا أنفسهم المعتزلة الجدد، وجاروا القرآنيين في الاكتفاء بالقرآن مصدرًا للأحكام، وفي عدم الاعتداد بالسنّة والإجماع. ثمّ توقّفنا عند محمد توفيق صدقي الذي تأثّر، على غرار مدرسة محمد عبده، بالمنهج الاعتزالي القائم على إيلاء العقل مكانة محورية في التفكير والاســتدلال. وكانت نتيجة ذلك تأثّر مقالته المعروفة «الإسلام هو القرآن وحده». ولئن لم نتوسّع كثيرًا في موقف صدقي من الإجماع بســبب قلّة ما كتبه في هذا الموضوع، فإننا بســطنا القول في موقف عبد الحميد الزّهراوي الذي أنكر مشــروعيّة الإجماع، مبديًا تأثّره بالقرآنيين، ومنهم توفيق صدقي. لذلك لم يعتمد من مصادر التشريع سوى القرآن والقياس الدّال على الاجتهاد.

لا يعني الاقتصار على أنموذجي محمد توفيق صدقي وعبــد الحميد

---

(167) أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، أبو القاسم البلخي والحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية، 1974)، ص 264.

الزّهراوي عدم وجود باحثين مسلمين آخرين أنكروا الإجماع اقتداء بآراء القرآنيين، ومن ذلك على - سبيل المثال - محمد أبو زيد، مؤلف مجموعة من الكتب، بينها كتاب في التفسير بعنوان **الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن**، وهذا الكتاب **صودر وقت صدوره وقُدّم صاحبه إلى المحاكمة عام 1917**، وهو ينادي بإنكار السنّة النبوية وإعدامها من الوجود بدءاً من البخاري ومسلم، وينكر نبوة آدم (عليه السلام)، كما ينكر معجزات الأنبياء والنسخ في القرآن. وبرز بعده قرآنيون مصريون آخرون ينكرون ما عدا القرآن من مصادر تشريع، ومنها الإجماع، على غرار جمال البنّا ورشاد خليفة (ت 1990م) وصبحي منصور.

برز من خارج مصر آخرون، منهم مصطفى كمال المهدوي، وهو كاتب ليبيّ متبنٍّ لآراء القرآنيين، ألّف كتابًا في مجلّدين وسمه بـ **البيان بالقرآن**، ينهض على فكرة جوهرية هي أنه لا فهم للقرآن إلّا بالقرآن، وهو ما يعني إلغاء مصادر التشريع الأخرى. ويوضّح هذا الباحث إنكاره للإجماع بقوله: «إن الذين لم يكفهم ما أنزل عليهم في الكتاب من ربّهم ويتمسّكون بعصمة ما أجمع عليه السلف من الرواية ومن الحديث يظنّون أن الإجماع ركن في دينهم.. إن هؤلاء ينسون أنهم بذلك إنما يضاهون قول الذين سبقوا من أهل الكتاب من قبلهم، فذلك هو العهد القديم شاهد على أن الإجماع أصل من أصول الشريعة عند اليهود وعند النصارى»[168].

---

(168) مصطفى كمال المهدوي، **البيان بالقرآن**، ص 522.
<http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm24076a.htm>.

الفصل الثاني

مراجعة مفهوم الإجماع وأسسه النظرية

مقدّمة

شاع في الخطاب الأصولي السنّي تهميش مواقف المخالفين في مختلف القضايا الأصوليّة، ومنها الإجماع. وحتّى إن ذُكرت أحيانًا، فإن ذلك ليس لعرضها بل للردّ عليها وبيان تهافتها. وساهم هذا السلوك الإقصائي في تغييب المعرفة برؤية الآخر وبحججه. وترسّخ الجهل بموقف الآخر من الإجماع واستهجان خروجه عن موقف الأغلبية السنّية بصفة خاصّة بعد إدراج الإجماع ضمن العقيدة السنية، وبعد تضخيم منزلته إلى درجة تفوق القرآن والسنّة عند بعض الأصوليين. وبناء على هذا، أضحى الدفاع عن حجية الإجماع من أهم ما يتخصص به السنّيون، وصار نقد هذه الحجيّة من علامات الانتماء إلى غير السنّيين.

كنّا وقفنا في الفصل السابق على مواقف بعض التيارات والأعلام الذين نقدوا الإجماع نقدًا جذريًا وصل إلى حدّ القطع مع هذا الأصل، أي إنهم رفضوا اعتباره مَعينًا للتشريع، إلّا أننا رغبنا في أن لا يفهم من هذا أن نقد الإجماع يقتصر على ما ذكرنا. لذلك، خصّصنا هذا الفصل للتطرّق إلى مستندات منكري الإجماع، إن من النقل أو من العقل، وتوسّعنا أيضًا في أمر قد لا يستسيغه كثيرون من المؤمنين بقدسية الإجماع وبسنّيته، وهو النقد السنّي الكلامي الأشعري لأدلّة إثبات سلطة الإجماع. ولم تكن الغاية من هذا النّقد إسقاط حجيّة الإجماع بقدر ما كانت الغاية منه مراجعة تصوّر الإجماع وأسانيده واقتراح بدائل ومرتكزات جديدة.

لمّا كان كل نقد للسابق ينطلق من إعادة النظر في الجوانب المفهومية، بدأنا ببيان الطابع الخلافي لمفهوم الإجماع، إن داخل الفكر السنّي ذاته أو بينه وبين الفكر غير السنّي. وبسطنا القول في جهود بعض ممثّلي الفكر الإسلامي

النهضوي الحديث في مراجعة مفهوم الإجماع الأصولي القديم مراجعة نقديّة تبرز أهمّيتها من أنها جاءت من داخل المؤسسة الدينيّة. وكان من أهمّ ممثّليها الشيخان رشيد رضا ومحمد الطاهر بن عاشور.

نقدّر أن هذا الموقف النقدي كان ثمرة مراجعة نقدية للأدلّة التقليدية التي قامت عليها حجيّة الإجماع، وفي صدارتها الدليل القرآني. وتوقّفنا عند بداية النظر النقدي في هذا الدليل منذ إبراهيم النظّام، ومرورًا بمواقف المتكلّمين السنّيين ومن جاراهم، ووصولًا إلى التّعامل النقدي للمسلمين المحدثين مع هذا الدليل، سواء من خلال مؤلّفات المصريين محمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق (ت 1966م) أم من خلال ما كتبه الشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور.

خضنا بعد ذلك في مراجعتهم الدليل الثاني الذي تنهض عليه سلطة الإجماع وهو الأحاديث النبوية.

ولئن كان النقد السنّي من تجلّيات الاختراق غير السنّي للفكر السنّي، فإنه على خلاف النّقد الصادر عن الفِرق الأخرى، يروم إيجاد بديل نظريّ يتأسس عليه الإجماع صرّح به كلّ من الجويني والغزالي، وهو اطّراد العادات.

أولًا: المقاربة النقديّة لمفهوم الإجماع

يبدو أن بوادر النّظر النّقدي في مفهوم الإجماع بصيغته السنّيّة ترقى إلى العالِم البصري المعتزلي إبراهيم النظّام ؛ فهو وإن كانت مؤلّفاته الأصولية مفقودة فإن مصنّفات خصومه حفظت لنا بعض النصوص التي توضّح جملة من آرائه، من ذلك مثلًا ما رواه ابن برهان الحنبلي قائلًا: «انعقاد الإجماع على دليل مستنبط ليس بمستحيل. وقال النظّام : هو مستحيل، وإنّما يتصوّر انعقاد الإجماع عنده على خبر متواتر فحظ المجمعين الرّواية. وتمسّك في ذلك بشبه أربع فقال: إن حدّ الإجماع عند القائلين به يفضي إلى عدم تصوّره، وذلك أن حدّ الإجماع عندهم هو «اتّفاق أهل الحلّ والعقد على حكم حادثة»، وهذا ممتنع في الوجود من جهات: أوّلها إن العلم بالاتفاق فرع على العلم بالمجتهدين، وعدد المجتهدين غير معلوم، فإنهم تفرّقوا في شرق البلاد وغربها

وسهلها وجبلها. فما من قطر من الأقطار إلّا ويجوز أن يكون فيه جمع من المجتهدين. ومعلوم أن الاطّلاع على جميعهم لن يتأتّى إلّا لمن يجوب البلاد ويسأل عن المجتهدين ويتفحّص عن العلماء حتى لا يبقى ذكر ولا أنثى إلّا وعرف أنه مجتهد أو ليس بمجتهد. ولن يتأتّى له معرفة ذلك إلّا أن يكون من أهل الاجتهاد فيعلم مرتبته بالمقاومة والمذاكرة ومطارحة المسائل، وإلّا فقوله أنا مجتهد لا يوجب صدقه، وهذا نوع من العسر لا طريق إلى ارتفاقه. فإنّا نعلم أن أحدًا من الناس لن يقدر ولن يتأتّى له ذلك إلّا في مدّة متطاولة إن فرض ذلك»[1].

أوردنا هذا النصّ على طوله لأنه - في حدود اطّلاعنا المتواضع - النصّ الوحيد الذي يبرز **الشقّ الأول** من موقف النظّام من تعريف الإجماع. وهو يقوم على نفي مشروعية التعريف السنّي لاستحالة الاطّلاع على آراء المجتهدين جميعهم المنتشرين في مختلف الأقطار. وهذا الفهم المتّسع للإجماع المقبول نظريًا يقدّمه المتكلّم المعتزلي بغية نقد قيام مفهوم الإجماع عند أهل السنّة على آلية إقصاء خصومه من علماء المذاهب والفِرق غير السنيّة فضلًا عن إقصاء العوام. وهكذا، فإن هذا الموقف في بُعد من أبعاده تجلّ من تجلّيات الصّراع الذي حدث بين المعتزلة وأهل الحديث خلال القرن الثالث بشكل خاص. وإذًا فإنّه من نتائج الصّراع بين الفريقين على اكتساب موقع في المجتمع.

أمّا **الشقّ الثاني** من موقف النظّام، فهو رواية سنيّة تتضمّن تعريفه للإجماع من خلال قوله إنه «عبارة عن كلّ قول قامت حجّته وإن كان قول واحد»[2]. ويعتبر الموقف السنّي أن النظّام قصد من هذا التعريف المخالف للغة والعرف الجمع بين إنكاره الحدّ السنّي له وتبنّيه لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع[3]. وهذا الرأي مستبعد في نظرنا لأن النظّام الذي تجرّأ على

(1) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، 2 مج (الرياض: مكتبة المعارف، 1983)، ص 67-68.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 137.

(3) سيف الدين علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، 2 مج؛ ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، مج 1، ص 253-255.

إنكار حجيّة كثير من أصول التّشريع لن يهاب مخالفة المشهور عند العلماء، إلّا أنه لا ينكر الإجماع حبًّا في الإنكار بل لأن له احترازات على الصيغة التي ظهر من خلالها. لذلك اختار صيغة أخرى لم تصلنا تفاصيلها لأن ما وصلنا منه اقتصر على الجوانب النقدية المروية من خلال خصومه خصوصًا. وتقوم هذه الصيغة الخاصّة بالنظّام على نفي الكثرة العدديّة طريقًا إلــى اليقين والحقيقة. وهذا وجه من وجوه مقاومة الأغلبية الســنية. فالحقّ قد يكون إلى جانب القلّة بل الواحد، على عكس المعروف. وهذا الرأي يســمح للفِرق غير السنّية، ومنها المعتزلة ذات العدد القليل من الأنصار، مقارنة بأهل الســنّة، أن يكون لها شأن. وقد وجد هذا الموقف قبولًا من بعض العلماء، من ذلك أن الجاحظ المعتزلي ينوّه بالقلّة، ويعتبر أن الرجل الواحد يمكن أن يضاهي أمّة كاملة. يقول: «فكلّ ذلك يراد به أن الفضل قليل والنّقص قليل لا على نسب ما يتلقّاه الاجتماع من هـذه الأعداد لأنّا قد نجد الرجل يوزن بالأمّة، ونجد الأمّة لا تساوي قلامة ظفر الرجـل»[4].

بالتالــي، إن ما يبرّر هذا الموقف المذهبي هو الصراع بين المذاهب الإســلامية على الانفراد بتمثيل الفرقة الناجية، فرقة أهل السنّة والجماعة. يقول في هذا الشّأن القاضي عبد الجبّار المعتزلي: «فالمتمسّــك بالسنّة والجماعة هم أصحابنا والحمد لله دون هؤلاء المشنّعين الذين عند التحقيق لا يميّزون ما يقولون. وقد روي في كتاب «المصابيح» عن ابن مسعود أنه قال: الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كان رجلًا واحدًا»[5].

يبدو أن مفهوم الإجماع كان من أهمّ المفاهيم المختلَف حولها والمتنازَع فيها بسبب غياب الاتفاق على من يُعتدّ بهم في الإجماع ومن يكون بهم حجّة، وعددهم والمجالات التي يتعلّق بها والأسس التي يقوم عليها. وعبّر غير واحد من العلماء القدامى عن نقده لهذا الطابع الخلافي لمفهوم الإجماع، من ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبّار: «اختلفوا في الإجماع المعتبر بعد اتفاقهم على أنه حجّة، فقال بعضهم: المعتبر إجماع كلّ المصدّقين على اختلاف أحوالهم.

---

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رســائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 4 ج في 2 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979)، ص 46.

(5) أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، أبو القاسم البلخي والحاكم الجشــمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية، 1974)، ص 185-187.

وقولهم هو الحجّة. وقال بعضهم: المعتبر إجماع المؤمنين منهم والشهداء، وقولهم هو الحجّة، إلّا أن لا يتميّز قولهم فيُعتبر قول غيرهم ممّن يعلم معه إجماعهم. فقال بعضهم المعتبر إجماع أكثر الأمّة... وقال بعضهم: المعتبر إجماع من يعلم في ما يظهر أن باطنه كظاهره... وقال بعضهم: المعتبر إجماع الأمّة إلّا العدد القليل الذي يعدّ في الشّذوذ فخلافهم لا يُعتبر. وقال بعضهم: المعتبر إجماع العلماء دون العامّة، وقال بعضهم: لا يعتبر في الحادثة إذا كانت من باب الفقه إلّا إجماع الفقهاء دون سائر العلماء. وقال بعضهم: المعتبر إجماع عترة الرّسول وأهل بيته»[6].

ولئن لم يعلّق صاحب هذه القولة تعليقًا نقديًا على هذا الاختلاف، فإن محتوى القول بيّن بما فيه الكفاية، ومفصح عن الاختلاف في شأن مفهوم الإجماع، إن بين الفِرق الإسلاميّة أو داخل الفرقة الواحدة. وبسبب هذا الاختلاف، برز كثير من المواقف الناقدة للمفهوم السنّي من الدائرة السنيّة ذاتها، منها نقد مفهوم الغزالي القائل: «الإجماع عبارة عن اتّفاق أمّة محمّد خاصّة على أمر من الأمور الدينيّة»[7]. وينقد الآمدي هذا التّعريف، معتبرًا أنه «مدخول من ثلاثة أوجه: الأول أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإن أمّة محمّد جملة من اتّبعه إلى يوم القيامة..، الثاني أنه وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمّة محمّد غير أنه يلزم ممّا ذكره أنه لو خلا عصر من الأعصار عن أهل الحلّ والعقد وكان كلّ من فيه عاميًا واتّفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعًا شرعيًا وليس كذلك، الثالث أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمّة على قضية عقلية أو عرفية حجّة شرعية وليس كذلك»[8].

يقوم هذا النقد على عناصر رئيسة هي الدلالة العامّة لمفهوم الأمّة في تعريف الغزالي، وهو ما يوحي بدخول العامّة إلى جانب الخاصّة في مفهوم الإجماع، وهذا أمر مرفوض عند أغلب الأصوليين. لذلك راج عندهم الاقتصار على أهل الاجتهاد، أو أهل الحلّ والعقد، دون العوام، أمّا الأمر الثّاني، فهو

---

(6) أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق أمين الخولي، 20 ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960)، ج 17: **الشرعيات**، ص 205.

(7) الغزالي، ص 137.

(8) الآمدي، **الإحكام**، مج 1، ص 253-255.

غياب تحديد المجال الزمني لانعقاد الإجماع. ويتمثّل الأمر الثالث في تقييد الغزالي موضوع الإجماع بالمسائل الدّينية في مقابل التغاضي عن الأمور العقلية والدنيوية. وهذا ما جعل الآمدي يقدّم تعريفًا تصحيحيًا يعتبر أنه يمثّل الحقيقة أو الحق. يقول: «والحق في ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتّفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[9]. وانتقد الإجماع أيضًا لأنه مختلَف فيه بين من يذهب إلى أنه يجب أن يكون قائمًا على مستند نصّي من القرآن أو السنّة ومن يكتفي بقيامه على الاجتهاد.

بناء على هذا، فإن الإجماع لفظ مشترك يدلّ على أكثر من معنى، ويتطلّب من المفاهيم ما يفي بكلّ معنى من هذه المعاني، وهو ما ذهب إليه العبدري عندما قال: «هكذا رسم الأصوليون الإجماع، وفيه نظر، فإنه لفظ مشترك يقال على ما هو إجماع على العمل بمستند الحكم أي بدليله من الكتاب والسنّة. ويقال: ما هو إجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسنّة بالاجتهاد والقياس. والذي هو إجماع على العمل بمستند الحكم ينقسم إلى إجماع نقل مستنده إلى المجتهدين وإلى إجماع دَرَس مستنده فلم ينقل إليهم. فهذه ثلاثة معانٍ متباينة فيحتاج إلى ثلاثة رسوم»[10].

يشير هذا التعريف ضمنًا إلى وجود اتّجاهين في فهم الإجماع كان يجدر أن ينعكسا من خلال الصياغة المفهومية له، أحدهما يسبغ القداسة على الإجماع من خلال وصله بالقرآن أو بالسنّة، والآخر يجعله مجرّد اجتهاد بشري، وشتّان بين هذا وذاك.

تواصلت المراجعة النقدية لمفهوم الإجماع في الفكر الإسلامي الحديث. فهذا المفهوم لم تكن له دلالة بديهيّة ومتفَق عليها بينهم. والدّليل على ذلك ما ذكره محمد رشيد رضا في أثناء تفسيره للآية 59 من سورة النّساء: «وما زال أهل الاستقلال في الفهم يبحثون في ذلك (مفهوم

(9) الآمدي، **الإحكام**، مج 1، ص 253-255.

(10) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني؛ مراجعة عمر سليمان الأشقر، 6 مج، ط 2 (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992)، مج 4، ص 437.

الإجماع)، وقد زرت الأستاذ الإمام (محمد عبده) في العيد منذ اثنتي عشرة سنة فألفيت عنده أحمد فتحي باشا زغلول[11] (ت 1914م) العالِم القانوني، وإذا هو يسأله في الإجماع كيف يمكن أن يقع وأن يعلم به مع عدم حصر أهله ولا تعارفهم؟ ورأيت الأستاذ وافقه على استنكاره فقلت: إن الذي أعتقده في الإجماع هو أن يجتمع العلماء النابغون الموثوق بهم ويتذاكروا في المسائل التي لا نصّ فيها، ويكون ما يتّفقون عليه هو المجتمع عليه حتّى ينعقد إجماع آخر منهم أو ممّن بعدهم. فقال الأستاذ الإمام: هذا أحسن لو كان ولكن ليس هو الإجماع الذي يذكرونه»[12]. وهذا الرأي لا يجلي حقيقة موقف رشيد رضا من مفهوم الإجماع. ذلك أنه أسسه على نقد المفهوم الأصولي وأقامه على نقد الطابع النخبوي الذي يركّز على مشاركة المجتهدين في مقابل إقصاء العوام، وفضلًا عن ذلك ينقد رضا مفهوم الإجماع من خلال اعتبار شروط المجمعين أو المجتهدين غير متوافقة مع العصر. وينقد أيضًا تكريس مفهوم الإجماع عصمة الإجماع أو المجمعين.

سعى صاحب مجلة **المنار** إلى توخّي الموضوعية في نقده مفهوم الإجماع. لذلك قام بعرضه، ثمّ علّق عليه. يقول في تعريفه إنه «اتفاق مجتهدي هذه الأمّة بعد وفاة نبيّها في عصر على أمر أي أمر كان»[13]. ويعلّق على هذا التعريف قائلًا: «فلا عبرة فيه باتفاق بعض المجتهدين ولو الأكثر ولا باتفاق المقلّدين (العوام) ولا باتفاق غير المسلمين كالذين يكفرون ببدعتهم والذين يجعلون الإسلام جنسية لهم لا دينًا»[14].

لئن كانت الغاية من هذا التعليق نقد الطابع الإقصائي للتعريف الأصولي للإجماع، فإنه يدعمه بافتراض يقول فيه: «إذا فرضنا أن عصرًا خلا من المجتهدين واتفق جميع المسلمين فيه على حكم في واقعة عرضت ليس فيها نص شرعي، فإن اتفاقهم كلّهم لا يعدّ إجماعًا، وربّما يقول متفقّهتنا إنهم

(11) هو قاض مصري، وهو الشقيق الأصغر للزعيم سعد زغلول، كان من روّاد الترجمة في مصر.

(12) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، 12 مج؛ ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1973)، مج 5، ص 169-170.

(13) رضا، مج 5، ص 165.

(14) رضا، مج 5، ص 166.

يكونون بذلك كلّهم عصاة لله باجتهادهم هذا، ولا يبعد أن يقول المتنطّع من هؤلاء المتفقّهة إنهم إذا استحلّوا وضع الحكم والعمل به وعدّه شرعيًا يكونون مرتدّين عن الإسلام، ونعوذ بالله من مثل هذا التنطّع الذي يجيز عقل صاحبه خطأ الملايين ويقول بعصمة الاثنين فأكثر من المجتهدين»[15].

هكذا يسخر رشيد رضا من الأصوليين الذين يتشبّثون بقصر المشاركة في الإجماع على الفقهاء دون العامّة من منطلق الإيمان بعصمتهم. وهذا ينمّ عن نظرة متعالية موروثة عن العصور الغابرة التي كان المجتمع الإسلامي فيها محكومًا بنظرة فقهية متوتّرة للعالم تقسّمه إلى دار كفر ودار إسلام، كما أنها متوترة في نظرتها إلى مكوّنات الأمّة المسلمة من غير أهل السنّة. بل إن هذا التوتّر يسري على أهل السنّة أنفسهم، فقد برز بينهم في كثير من المناسبات ما لا يخفى من الصراع مثلما حدث بين الحنابلة والأشاعرة.

ينتقل رشيد رضا في مستوى ثانٍ إلى نقد شروط المجمعين، معتبرًا أنها لا تتوافق مع العصر. يقول: «وظاهر أن تعريف جمهور الأصوليين للإجماع وتخصيصه بالمجتهدين المعرَّفين بما ذُكر[16]، لا يتفق مع قول القائلين إنهم أهل الحلّ والعقد ولا مع المصلحة العامّة، فإن العالمين بما ذكروه من شروط المجتهد لا يعرفون مصالح الأمّة والدولة في الأمور العامّة، كمسائل الأمن والخوف والسّلم والحرب والأموال والإدارة والسياسة، بل لا يوثق بعلمهم الذي اشترطوه في أحكام القضاء في هذا العصر الذي تجدد للناس من طرق المعاملات ما لم يكن له نظير في العصور الأولى فيقيسوه به»[17].

يقوم نقد رشيد رضا من خلال هذا الشاهد على مستندين: **أحدهما** مرجعيّته قديمة، ويتمثّل في تناقض تعريف الأصوليين للإجماع المقتصر على المجتهدين مع تعريفات أصوليّين آخرين ينصّون على المطابقة بين أهل الإجماع وأهل الحلّ والعقد. وهذه العبارة أكثر اتّساعًا من عبارة المجتهدين،

(15) رضا، مج 5، ص 166.

(16) يقصد أنه ذكر سابقًا خلاصة ما في كتاب **جمع الجوامع** لتاج الدين السبكي، وهو أن «المجمِع عندهم هو الفقيه، ويشترط في تحقق الاجتهاد أن يكون بالغًا عاقلًا ذا ملكة يدرك بها المعلوم، فقيه النّفس، عارفًا بالدليل العقلي ذا درجة وسطى في اللغة العربيّة وفنونها...»، انظر: رضا، مج 5، ص 167.

(17) رضا، مج 5، ص 167.

ويمكن أن تشمل جميع أصحاب السلطة بمختلف أنواعها. أمّا المستند **الآخر** فمرجعيّته حديثة لأنّه يقيم مفهوم الإجماع على أساس مبدأ حديث هو المصلحة العامّة. فلئن كان المفهوم الأصولي يراعي في المجمع أو المجتهد معطيات ذاتية وعلمية وأخلاقية بالأساس، فإن التغييرات الجذرية التي وقعت في العصر الحديث تفرض إلمام المجتهد بالواقع في مختلف أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية وغيرها. وهكذا، فإنّ رشيد رضا يتفطّن إلى فكرة جوهرية في نقد شروط الاجتهاد القديم هي غياب شرط معرفة الواقع والعصر. والحقّ أن عددًا قليلًا من العلماء القدامى انتبه إلى هذا الشرط، منهم ابن قيم الجوزية الذي عرض شروط المفتي وذكر من بينها معرفة الناس، وعلّق عليه قائلًا: «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم»[18].

يختم صاحب مجلة **المنار** مراجعته مفهوم الإجماع بنقد فكرة عصمة المجتهدين، قائلًا: «ثمّ إن ما ذكروه في تعريف الاجتهاد والمجتهد لا يقتضي أن يكون المجتهدون معصومين في اتفاقهم على الأمر الذي يسمّى إجماعًا، ولا سيما على قول الجمهور الذين يجيزون إجماع العدد القليل كالاثنين والثلاثة. وغلا بعض أهل الأصول فقالوا إن عصمتهم كعصمة النّبي»[19]. وبهذا الرأي ينفي رشيد رضا مرتكزًا جوهريًا لنظرية الإجماع السنّيّة هو عصمة القرار الصادر عن الإجماع، وهو ما يؤدّي إلى هدم قواعد كثيرة في هذه النظرية، من ذلك ما تنصّ عليه من منع مخالفة إجماع العصور المنقضية، وحظر نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق، الأمر الذي حكم على الحياة الفقهيّة بالجمود وعدم التجدّد.

يختتم رضا تحليله وتعليقه على تعريف الإجماع ببيان استحالته بالشكل الذي نظّر له الأصوليون. يقول: «وبعد هذا وذاك نقول: إنّ حصر المجتهدين بالمعنى الذي ذكروه لا يمكن، والعلم باتفاقهم على تفرّقهم لا يمكن، ولهذا قال بعض العلماء: إن هذا الإجماع الأصولي غير ممكن وإذا أمكن فالعلم به غير ممكن»[20].

---

(18) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، 4 ج (بيروت، دار الكتاب العربي، 1996)، ج 4، ص 174.

(19) رضا، مج 5، ص 167.

(20) رضا، مج 5، ص 167.

لمّا كان رشيد رضا منتميًا إلى التيار النقدي الإصلاحي الذي لا يبتغي هدم مفهوم الإجماع، بل يسعى إلى مراجعته وبناء تصوّر بديل منه، فإن خلاصة رأيه في الإجماع تكمن في إجماع ممثّلي الأمّة، وهم أولو الأمر. وتنشأ فكرة التمثيلية في نظره من استحالة اجتماع كلّ الأمّة. ويجيز رضا في هذا السياق إبطال الإجماع المنعقد في الماضي قائلًا: «وللمتأخرين منهم أن ينقضوا ما أجمع عليه من قبلهم، وفي هذا مخالفة صريحة للسلف الذين حظروا مخالفة الإجماع»[21]. ويعدّ مبدأ المصلحة المبرّر الرئيس لهذا الرأي، فلأُولي الأمر حقّ نقض قرار الإجماع الصادر منهم أو من غيرهم في زمن مضى مراعاة للمصلحة الطارئة أو المستجدة.

إن مقاربة رشيد رضا النقدية لمفهوم الإجماع الأصولي، وإن لم تصل إلى حدّ القطع الكامل معه، فإنها تعدّ من أبرز المواقف الناقدة للإجماع لأنها تأتي من داخل المؤسسة الدينية، ولأنها ستمهّد الطريق لبروز اتجاه أكثر جرأة من ممثّله عبد الحميد الزّهراوي؛ إذ أبدى تعجّبه من بعض المذاهب التي ناقضت المعنى الواسع للإجماع وجعلته متخصصًا بعدد قليل من العلماء، خضوعًا لدوافع التعصّب للمذهب أو للمكان. يقول: «ثمّ يا عجبًا للذين خصّوا الإجماع بإجماع عترة الرسول أو بإجماع أهل المدينة على أن بعضهم (الشيعة) لم يجعل الإجماع من أصله حجّة»[22].

برزت في الفكر الإسلامي المعاصر مفاهيم للإجماع أكثر جرأة من حيث القطع مع المفهوم القديم، من ذلك تعويض هذا المفهوم القائم على إجماع الفقهاء بمفهوم إجماع الشّعب، ويندرج هذا الرأي في إطار دعوة حسن الترابي إلى «تأسيس ما يسمّى بالفقه الشعبي، وهو فقه لا تكون صياغته حكرًا على من يسمّيهم برجال الدِّين، ولا يكون لهم فيه ميزة عن غيرهم من عموم المسلمين، إذ يكون الإجماع فيه إجماع الشعوب المسلمة وليس إجماع الفقهاء»[23].

من هذه المفاهيم الجريئة أيضًا المفهوم الذي ذهب إليه محمد شحرور

(21) رضا، ص 170.

(22) عبد الحميد الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، إعداد وتحقيق عبد الإله نبهان، 5 ج، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ 20 (دمشق: وزارة الثقافة، 1995)، ج 2، ص 280.

(23) انظر: «جولات فكريّة مع الترابي،» موقع الأفق الجديد، <http://www.newufuq.com>.

عندما اعتبر أن المفهوم الموروث الذي ينصّ على أن الإجماع هو ما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء هو مفهوم وهمي؛ إذ أجمع هؤلاء العلماء على أمور تخصّ الناس في حياتهم وضمن مشكلاتهم الخاصّة وليس لنا علاقة بهم. غير أن هذا الموقف يستثني ما أجمع عليه العلماء في فقه العبادات مع ترك التزّمت[24].

هكذا، ترك العصر الحديث بقيمه وثقافته بصمات جليّة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في مسألة تعريف الإجماع، ودفع أعلام الإصلاح والتجديد في هذا الفكر إلى أن يأخذوا بالاعتبار المنزلة الجليلة التي أصبحت تُمنح للشعوب ولإرادتها في تقرير مصيرها في مناحي الحياة كلها. وبناء على هذا، اعتبر بعض المستشرقين أنه عندما أوّل الفكر الإصلاحي الإسلامي الإجماع بمعنى الإرادة الشعبية لجماعة ذات سيادة، هدّد بعنف المعنى التقليدي للإجماع المحدود والمرتبط بمعطيات الوحي[25].

ثانيًا: مراجعة أسس بناء سلطة الإجماع

قد يذهب في ظنّ المسلم المعاصر أن الإجماع باعتباره ثالث المصادر التشريعيّة تمتع منذ العهود القديمة بنوع من الوفاق حول سلطته الملزمة، وبالتالي حول أسانيد هذه السلطة نقلًا وعقلًا. إلّا أن النظر الفاحص في الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا وفي مذاهبه وفِرقه السنّيّة وغير السنّيّة كلها يمكن أن يصل إلى تبديد هذا الظن الذي يرتقي عند البعض إلى مرتبة الاعتقاد واليقين.

1- مراجعة الدّليل القرآني

يُعدّ وصل الإجماع بالدليل القرآني أحد المستندات الأساسية التي تؤسّس مشروعية الإجماع لدى فريق من الأصوليين المنتمين إلى التيار الأصولي الفقهي بشكل خاص. ومن شأن هذا الموقف الذي يسبغ القداسة على الإجماع

(24) انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، وبآخره كتاب «أسرار اللسان العربي» لجعفر دك الباب (دمشق: دار الأهالي، 1990)، ص 582.

(25) انظر: Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane (Paris: Payot, 1965), p. 385

إقصاء غير الفقهاء من مفهـوم الإجماع. لذلك برزت ردّة الفعل الأولى الناقدة لهذا الاتجاه في صفوف المتكلّمين من المعتزلة، انطلاقًا من إبراهيم النظّام الذي استشعر خطورة نظرية الإجماع التي صاغها الفقهاء، فصنّف كتابًا طعن فيه في أدلّتهم، معتبرًا أنها «ألفاظ غير صريحة في كون الإجماع حجّة، نحو قولــه ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[26]، وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[27] وقوله ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[28]».

هكذا نهض موقف النظّام على حجّة دلالية تفيد أن ألفاظ الآيات التي اسـتدل بها لبنـاء هيكل الإجماع غير صريحة في إثبات الإجماع حجّة. ولمّا كانت كذلك، لم يعد معنى الخطاب قطعيًا بل أضحى محتملًا لشتّى التأويلات. من ذلك تأويله الآية 115 من سورة النّساء بقوله: «إن الإيمان خصال كثيرة ولا يلزم أحد اتّباع المؤمنين حتّى يعلم ما يتّبعهم عليه»[29]. وبمقتضى هذا التّأويل، يسـعى النظّام إلى تكريس التعـدّد الدّلالي لمواجهة المعنى الوحيد الذي يحاول الأصوليّون والفقهاء ترسيخه. فلئن كانوا فهموا من عبارة «اتّباع غير سبيل المؤمنين» دلالتها على ضرورة اتّباع الجماعة والإجماع، فإن المتكلّم المعتزلي يرى أن للإيمان خصالًا كثيرة، أي إنه لا يقتصر على خصلة اتّباع الإجمـاع. وإذا كان هذا التنوّع في الفهم ممكنًا، فإنه يجعل لفظ الآية محتملًا لأكثر من دلالة، ومن ثمّ لا يرقى إلى إفادة العلم وإنما أقصى ما يفيده الظن الذي لا يُغني في موضع القطع، والإجماع يراد له أن يتنزّل في هذا الموضع لا في غيره. وفضلًا عن هذا، ينفي إبراهيم النظّام وجوب اتّباع المؤمنين اتّباعًا أعمى لا يسـبقه فهم دوافع هذا الاتّباع. ولا شك في أن هذا الرأي ينمّ عن رؤية تحترم الذات الإنسـانية، وتقدر عقلها، وتدعو إلى اعتماده بديلًا من التقليد الملغي لكلّ دور يمكن أن يقوم به العقل. ومن الواضح أن النظّام يسعى من خلال هذا الموقف إلى مواجهة فريق من الفقهاء سعى إلى تأكيد واجب طاعة العوام العمياء

(26) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 143.

(27) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(28) **القرآن الكريم**، «سـورة النساء،» الآية 115. انظر: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 20 مج، ط 2 (القاهرة: دار إحياء الكتـب العربية، 1965)، مج 6، ص 33-34.

(29) انظر: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، 2 مج (عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984)، مج 1، ص 185.

للعلماء، وتأثيم مخالفتهم لإنشاء سلطة لهم فوق المساءلة والمحاسبة وترقى إلى منزلة العصمة.

الظاهر أن موقف النظّام من اعتماد الدليل القرآني لإثبات سلطة الإجماع لم ينقطع بوفاته؛ حيث نقل إلينا القاضي عبد الجبّار أن شيخه أبا هاشم الجبّائي (ت 321هـ)، وهو مثله من معتزلة البصرة، كان يطعن في دلالة الآيات القرآنيّة على حجيّة الإجماع[30]. إلّا أن هذا الموقف لا يعني أنه كان ينفي حجيّة الإجماع مثل النظّام، بل كان يعتبر أن هذه الحجيّة تنهض أساسًا على الأحاديث النبوية[31].

اللافت أن مراجعة تأصيل مشروعية الإجماع اعتمادًا على القرآن لم تقتصر على الفكر الاعتزالي خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، وإنما اخترقت مختلف المذاهب والفِرق الإسلامية، بما في ذلك أهل السنّة. وفي هذا السياق برز أول موقف سنّي ناقد من خلال إمام الحرمين الجويني، إذ انتقد في كتابه **البرهان في أصول الفقه** موقف معظم العلماء الذين أسّسوا سلطة الإجماع على نصّ الكتاب، معتمدين بخاصّة الآية 115 من سورة النساء، وهي في نظره «وجه في التأويل لائح ومسلك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسك بالآية إلّا ظاهر معرّض للتأويل، ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع»[32]. وهذه الحجّة تستعيد موقف النظّام، مكتفية بتعويض عبارة غياب اللفظ الصريح في الدلالة على أن الإجماع حجّة بعدم بلوغ الآية مرتبة النصّ القطعي. وهذا ما يتيح للجويني أن يتجاوز في الآن ذاته التأويل السنّي وتأويلات المعترضين عليه قائلًا: «بل أوجّه سؤالًا واحدًا يسقط الاستدلال بالآية فأقول: إن الرب (ﷻ) أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى والحيد عن سنن الحق»[33]، وهذا المعنى في نظره وجه من وجوه التأويل الممكنة، وما دام باب الدلالة مفتوحًا على الممكن والمحتمل، لا يجوز القول بقطعية المعنى.

---

(30) عبد الجبار، **المغني**، ج 17، ص 179.

(31) عبد الجبار، **المغني**، ج 17، ص 196.

(32) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، 2 مج (قطر: إدارة الشؤون الدينية، 1979)، مج 1، ص 152-153.

(33) الجويني، **البرهان**، مج 1، ص 677.

ونسج الغزالي على منوال شيخه الجويني مكرّرًا أن آيات إثبات الإجماع حجّة «كلّها ظواهر لا تنصّ على الغرض بل لا تدلّ أيضًا دلالة الظواهر»[34].

تطوّر الحجاج الأصولي النقدي بعد الغزالي لينزّل المسألة في إطار ثنائيتين ضدّيّتين هما القطع والظنّ من جهة، والاجتهاد والقداسة من جهة أخرى؛ فمثبتو الإجماع بناء على الدّليل القرآني ينطلقون من قطعية الإجماع وقطعية الأدلة المؤصلة له، وبالتالي يغلّفون الإجماع بقداسة لا تتفق، بحسب الآمدي، مع ظنية دلالة الأدلة القرآنية وما يترتّب على ذلك من أن المسألة برمّتها لا تخرج عن إطار المسائل الاجتهادية الظنّية، أي إنها من وحي الاجتهاد البشري البعيد كلّ البعد من القداسة. يقول: «واعلم أن التمسّك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع، ومن زعم أن المسألة قطعية فاحتجاجه فيها بأمر ظنّي غير مفيد للمطلوب، وإنّما يصحّ ذلك على رأي من يزعم أنها اجتهادية ظنية»[35]. وآثر الموقف الأصولي الشافعي الإيغال في النقد، معتبرًا أن الظن الذي قد يفيده الدليل القرآني ليس إلّا في أدنى درجات الظن، أي إنه ظنّ غير غالب، مثلما ذهب إلى ذلك ابن الفركاح الشافعي (ت 690هـ) في تعليقه على الآية 115 من سورة النساء بقوله: «وليس في هذه الآية قاطع على كون الإجماع حجّة وإنّما يفيد ظنًّا غير غالب...»[36]. وسرى هذا الموقف في بقية المذاهب السنّيّة، وبخاصّة المذهب المالكي والمذهب الحنبلي، فاستعاد بعض ممثّلي المذهب الأول ما سبق من حجج، وأبدوا من خلال ذلك تأثّرهم بكتاب **المستصفى** للغزالي بشكل خاص[37]. وعبّر بعض ممثّلي المذهب الثاني عن الموقف النقدي ذاته على غرار ابن برهان[38] ونجم

---

(34) الغزالي، ص 138.

(35) الآمدي، **الإحكام**، مج 1، ص 278.

(36) تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري بن الفركاح، **شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني**، دراسة وتحقيق سارة شافي الهاجري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000)، ص 248.

(37) انظر في هذا الصدد: أبو علي الحسين بن عتيق بن رشيق، **لباب المحصول في علم الأصول**، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، 2 مج، سلسلة الدراسات الاصولية؛ 6 (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001)، مج 1، ص 390، وأبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي (القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1906)، ص 58.

(38) انظر: ابن برهان البغدادي، مج 2، ص 73-74.

الدين الطوفي الذي توقّف عند أدلة مثبتي الإجماع اعتمادًا على القرآن، ليفنّدها بناء على تأويلات مخالفة لهم[39]. ولم يتخلّف الموقف الظاهري عن ركب الناقدين استنادًا إلى تأويل خاص للآيات يبرز أن التعدّد الدلالي خصيصة جوهرية من خصائصها. ومبتغى ابن حزم (ت 456هـ) من هذا الرأي إنكار وجوب طاعة الإجماع بعد عهد الصّحابة، فلا يعتدّ في نظره إلّا بإجماعهم، أمّا الإجماع المبنيّ على الاجتهاد بعدهم، فهو مرفوض، والطاعة غير جائزة إلّا للقرآن والسنّة الثابتة[40].

لئن قبِل الموقف الأصولي الإباضي حجيّة الإجماع استنادًا إلى الدليل القرآني، فإنه أفصح عن نقده للتأويل السنّي له، معتبرًا أن هذا الدليل يجيز الاختلاف، ويبتعد من تثبيت الحقيقة في فريق واحد. وهكذا عدّت الآيات علامة على أن الاختلاف رحمة، وعلى تسويغ الاختلاف لأهل الاجتهاد، بل هي على تجويز الاختلاف أدلّ منها على الإجماع، على حدّ عبارة الورجلاني[41] (ت 570هـ). وبناء على هذا، ينأى الموقف الإباضيّ عن التصوّر السنّي من خلال إضفاء صبغة إيجابية على مفهوم الاختلاف الإيجابي في الاجتهاد، ومحاولة تأصيله اعتمادًا على النصّ القرآني، بما من شأنه استيعاب الاجتهادات الإباضية ضمن الاجتهادات المذهبية الأخرى.

لم يتأخّر الموقف الأصولي الشيعي عن نقد الاستدلال على الإجماع بالقرآن. وتجلّى هذا من خلال أقدم كتاب شيعي إسماعيلي وصلنا هو **اختلاف أصول المذاهب** للقاضي النّعمان بن محمد (ت 351هـ)، حيث خصّص بابًا من كتابه وسمه بـ «ذكر أصحاب الإجماع والردّ عليهم في انتحالهم إيّاه»[42].

لم تكن الغاية من هذا النقد إسقاط التأويل السنّي لهذه الآيات بقدر ما

---

(39) انظر مثلًا: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 70، 144، 179 و183.

(40) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، 8 ج في 2 مج، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1987)، ج 4، ص 539.

(41) الورجلاني، مج 1، ص 184.

(42) أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن حيون، **اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 81 وما بعدها.

كانت بناء تأويل جديد لها، يقوم على إحلال علماء الشيعة الإسماعيلية وآل البيت محلّ علماء أهل السنّة والصّحابة.

هكذا، لئن آل الموقف الإباضي النقدي إلى بناء تصوّر منفتح للتّأويل والاجتهاد، أعاد الموقف الشيعي إنتاج الانغلاق والجمود التأويلي من أجل إضفاء القداسة على الأئمّة من آل البيت وعلى اجتهاداتهم البشرية[43].

لكن كيف استقبل الفكر الإسلامي في العصر الحديث هذه المواقف النقدية القديمة؟

قد يكون من الصعوبة بمكان تحديد تاريخ نهائي وقطعي دُشّنت من خلاله حركة نقد الاستدلال بالقرآن لإثبات الإجماع، لكنّنا سنشير إلى بعض النماذج الممثّلة لهذه الحركة. فانطلاقًا من القرن 13 هـ خصّص الشوكاني مساحة مهمّة[44] من كتاب **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول** لإبراز تهافت التعويل على الدليل النقلي في تأسيس سلطة الإجماع، وانتهى إلى نتيجة تفيد أنه «لو سلّمنا جميع ما ذكره القائلون بحجيّة الإجماع وإمكانه وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقًا، ولا يلزم من كون الشيء حقًا وجوب اتّباعه، كما قالوا: إن كلّ مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر اتّباعه، بل ولا يجب على المقلّد اتّباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه»[45]. والظاهر أن هذا الموقف النقدي لا يعبّر عن تأثير العصر الحديث في الموقف الأصولي بقدر ما يخبر عن استمرار أثر سلطة المذهب في هذا الموقف، فالشوكاني الزيدي متأثّر بعلماء مذهبه الذين ذهب

---

(43) لمزيد من التوسع، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، 2 ج (قم: مطبعة ستارة، 1997)، ج 2، ص 605، أبو القاسم على بن الطاهر الشريف المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، 2 ج، ج 2، ص 141-144، منشور بالإنترنت على العنوان التالي <http://www.u-of-islam.net>.

(44) خصّص الشوكاني في كتابه **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** قرابة العشرين صفحة لهذا الموضوع، ص 356-374. انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق سامي بن العربي (الرياض: دار الفضيلة، 2000)، ص 200.

(45) محمد أبو ابراهيم بن إسماعيل الصنعاني، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، ص 128.

أغلبهم إلى نقد حجيّة الإجماع بتصوّرها السنّي، من ذلك اعتبار بعض الزيدية أن الأدلة العقلية والنقلية التي تعتمد لإثبات الإجماع «كلّها أدلة مدخولة غير ناهضة»[46].

ذكّر بعض التفاسير القرآنية في القرن التاسع عشر بموقف الاعتراض على تأويل بعض الآيات القرآنيّة لإثبات شرعيّة الإجماع، من ذلك أن مفتي بغداد شهاب الدّين الألوسي (ت 1854م) عندما توقّف لتفسير أهمّ آية تساق لإثبات الإجماع، وهي الآية 115 من سورة النساء، ذكّر باعتراض الرّاغب الأصفهاني قائلًا: «واعترض ذلك الرّاغب بأن سبيل المؤمنين الإيمان كما إذا قيل: اسلك سبيل الصائمين والمصلّين، أي في الصوم والصلاة فلا دلالة في الآية على حجيّة الإجماع ووجوب اتّباع المؤمنين في غير الإيمان...»[47].

لئن لم ينكر الشيخ محمد عبده حجيّة الإجماع، فإنه اضطلع بمراجعة نقدية للموقف الأصولي القديم. وبناء على هذا، رأى أن الإجماع لا يؤسّس - كما ذهب إلى ذلك الأصوليون القدامى - على الآية 115 من سورة النساء، ولا على غيرها من الآيات الأكثر تواترًا واستخدامًا في إثبات الإجماع في المدوّنة الأصولية الفقهيّة[48]، وإنّما تقوم حجيّته على الآية **﴿يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم﴾**[49]. فالإجماع في نظره ليس اتفاق العلماء وإنما هو اتفاق أولي الأمر[50]. والمقصود بأولي الأمر عنده جماعة أهل الحلّ والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكّام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامّة[51]. وهكذا «فأولو الأمر» مفهوم جامع شامل لكلّ من له سلطة في المجتمع الإسلامي، أكان سائسًا أم عالم دين أم قائد جيش أم قائدًا من قادة

---

(46) الصنعاني، ص 128.

(47) أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي الكبير، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 30 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج 5، ص 146.

(48) المقصود هنا خاصة الآية 110 من سورة آل عمران، والآية 143 من سورة البقرة.

(49) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59.

(50) انظر: رضا، مج 7، ص 205، و Ahmad Hasan, «Modern Trends in Ijma',» Islamic Studies, vol. 12, no. 2 (June 1973), p. 139.

(51) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ج 5، ص 238.

العامّة ومرشديهم. ومن شأن هذا الفهم نقد الفكر الإقصائي الذي روّج له الأصوليون ومارسته السلطة السياسية، متعاضدة مع المؤسسة الدينيّة لتهميش أغلب فئات المجتمع. ولعلّ هذا الرأي من تأثير النظم التمثيلية البرلمانية الأوروبية التي تنشد تمثيل كلّ القوى الاجتماعية من دون أي إقصاء.

ينتقل محمد عبده في إثر توضيحه ماهية أولي الأمر إلى ضبط شروطهم؛ فعلى صعيد أول، ذكر ضرورة أن يكونوا منّا، وهذا الشرط يُبرز انزياحًا جليًا عن الفكر الأصولي القديم الذي كان يشترط شرط الإسلام، لكن البديل هنا هو شرط المواطَنة والانتماء إلى بلاد المسلمين. ويبدو أن الغاية من ذلك رفض انضمام المستعمر الأجنبي إلى المسلمين في اتخاذ القرار الخاص بهم.

أمّا على صعيد ثانٍ، فاشترط عبده أن لا يخالف أولو الأمر أمر الله ولا سنّة رسوله التي عُرفت بالتواتر. والملاحظ هنا تغييب السنّة الآحاد، والحال أنها أغلب السنّة. وهذا الموقف من تأثير الفكر الاعتزالي المعروف باحترازه من أخبار الآحاد.

يشترط عبده في أولي الأمر أيضًا أن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وهذا الشرط غير معهود في المنظومة الأصوليّة القديمة، وهو من أثر الواقع التاريخي الذي شهد هيمنة الاستعمار الإنكليزي على البلاد المصريّة، حيث كان يعيش عبده. ومن شأن هذا الشرط رفض القرارات التي تمليها السلطة الأجنبية أو أي سلطة مستبدّة على أولي الأمر.

ينصّ الشرط الرابع على أن يكون ما يتفق عليه أولو الأمر من المصالح العامّة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، وأمّا العبادات وما كان من قبل الاعتقاد الديني، فلا يتعلّق به أمر أهل الحلّ والعقد، بل هو ممّا يؤخذ عن الله ورسوله وحسب، وليس لأحد رأي فيه إلّا ما يكون في فهمه، وهكذا يقصر محمد عبده مجال سلطة أولي الأمر في المسائل الدنيوية التي تمسّ المصلحة العامّة، ويعتبر أنهم غير مؤهّلين للنظر في المسائل الدّينية. فهي في نظره تؤخذ عن الله والرسول فحسب. وهذا يعني إقصاء المؤسسة الدينية من النظر في أمور الدّين ومن اعتبار نفسها السلطة المرجعية الوحيدة في هذا الشأن. وينسجم هذا الموقف مع ما ذهب إليه عبده من نفي وجود السلطة الدينية في الإسلام. يقول:

«فليس في الإسلام ما يسمّى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»[52].

يعتبر عبده أن المسلمين «لم يعرفوا في أي عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحيّة، فقد كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرّر الضرائب على الممالك ويصنع لها القوانين الإلهية»[53].

الحاكم في المجتمع الإسلامي هو، بحسب عبده، حاكم مدني من الوجوه كلها، وإن اختياره وعزله أمران خاضعان لرأي البشر لا لحقّ إلهي يتمتّع به هذا الحاكم بحكم الإيمان. وهو لا ينفي وجود السلطة الدينية ضمن السلطة التي تقود المجتمع فحسب، بل ينكر أيضًا اعتراف الإسلام بأي مؤسسة دينية سلطوية، مثل القضاء أو الإفتاء أو شيخ الإسلام. يقول: «يقولون إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريقة نظره»[54].

قد يتساءل المرء عن مقصود عبده بعبارة «مجال المصالح»، وإذا كانت المصالح عنده تتعلّق بالشأن السياسي وبالدولة، أفلا تشمل مجال المعاملات؟ لئن كان عبده لا يذكر عبارة المعاملات، فإن تأويل كتاباته يسمح باستنتاج أنه يؤكّد الطابع المتغيّر للشّرع لا طابع الثبات فيه، ويؤدّي ذلك إلى شمول المصالح للمعاملات. ونشهد هنا بداية تمييز بين المجال الروحي الخاص بالعبادات والمعتقدات والمجال الدنيوي، وهو مجال المصالح في الإسلام. ولعلّ ما يدعم هذا الاستنتاج أنه يقصر سلطة أولي الأمر على المصالح، مستثنيًا منها بوضوح مجال الشعائر والعبادات، وأنه لا يحصر دلالة أولي الأمر في العلماء وإنما يوسّعها لتشمل الأمراء وأصحاب النفوذ والقواد.

(52) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، تعليق رشيد رضا، ط 2 (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1999)، ص 50.

(53) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة الدكتور عاطف العراقي، كتاب سينا السياسي؛ 1 (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 109.

(54) عبده، **الإسلام والنصرانية**، ص 53.

ما يلفت أن عبده الذي سعى إلى نزع الطابع الديني عن اتفاق أولي الأمر وإجماعهم، وصل إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها الأصوليـون وهي عصمة المجمِعين. يقول: «فأهل الحلّ والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمّة ليس فيه نصّ عن الشارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوّة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصحّ أن يقال هم معصومـون في هذا الإجماع»[55]. وهذا الرأي يعبّر في جوهره عن تأرجح فكر محمد عبده بين المرجعية القديمة والمرجعية الحديثة، فلا هو قادر على التخلّص نهائيًا من سلطة المبادئ والقواعد الأصولية القديمة، ولا هو مستطيع التعويل على المرجعية الغربية الحديثة وحدها. وأدّت صعوبة التوفيق بين المرجعيّتين إلى تلفيق يصعب هضمه أحيانًا.

كان لموقف عبده من حجيّة الإجماع أثر واضح في تلميذه رشيد رضا؛ إذ يسمح الاطّلاع على **تفسير المنار** باستنتاج عدول صاحبه عن المدوّنة الأصولية في إثبات الإجماع بالآيات التقليدية التي تُعرف في مباحث حجيّة الإجماع في مصادر أصول الفقه. ففي الآية **﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطًا﴾**[56] غيّب رشـيد رضا ذكر الإجماع في مقابل التركيز على توضيح ماهيّة الأمّة الوسط، وهي التي تجمع بين المادّة والرّوح[57].

عندما فسّر الآية **﴿كنتم خير أمّة أُخرجَتْ للنّاسِ﴾**[58] صرّح بأن من غير الممكن أن تدلّ على ما ابتغاه الأصوليون منها. يقول: «واسـتدل بعض المفسّرين بالآية على حجيّة الإجماع المعروف في الأصول، فحمّلها ما لا تحمل»[59]. وقد رفض كذلك اعتبار الآية **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾**[60] دالة على حجيّة الإجماع، وذكّر بأنه كتب في مجلة **المنار** مـا يبيّن هذا الموقف، وينهض رأيه هذا على اختلاف الموقف التأويلي للآية بينه وبين مثبّتي الإجماع، فهؤلاء فهموا عبارة

---

(55) رضا، مج 5، ص 181.

(56) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 143.

(57) رضا، مج 2، ص 3-6.

(58) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(59) رضا، مج 4، ص 55.

(60) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 115.

«سبيل المؤمنين» بوصفها دالة على الإجماع وحجيّته. وهذا يتناقض في نظره مع معطيين، **أولهمـا** يتمثّل في أن ما يقصدونه بالإجماع هو اتفاق مجتهدي هـذه الأمّة بعد وفاة نبيّها في أي عصر على أي أمر، **والثاني** ينصّ على أن الآية إنما نزلت في سبيل المؤمنين في عصره لا بعد عصره، والظاهر أن السلطة المرجعية التي حكمت هذا الموقف التأويلي هي أولًا سلطة شيخه محمد عبده، فضلًا عن سلطة الإمام الشوكاني. يقول رضا: «وأتذكّر أنني بيّنت عدم اتجاه الاستدلال بالآية على حجيّة الإجماع في «المنار»، وكذلك ردّه الأستاذ الإمام والإمام الشوكاني في «إرشاد الفحول»»[61].

إن مواقـف الرفض هذه لا تعني إنكار صاحب مجلّة **المنار** الاحتجاج للإجماع عن طريق القرآن، وإنما هي مسـلك توخّاه لإثبات موقف متميّز عن القدامى ينصّ على أن الإجماع الصحيح يستند أساسًـا إلى الآية ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ. وَأَطِيعُو االرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[62]. يقول: «والآية التي تدل على الإجماع الصحيح هي قوله تعالى في هذه السّورة (النساء): ﴿**يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله**﴾[63]. وهذه الآية ينبغي في نظره ألّا تُقرأ منفصلة عن سـابقتها ﴿**إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل**﴾[64]»؛ فالآيتان في نظره أسـاس الحكومة الإسـلامية، ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك، إذا هم بنوا جميع الأحكام عليها. وهكذا، فإن الآية 59 من سورة النّساء التي فهمها رشيد رضا فهمًا سياسيًا تدل على أنه حوّل الإجماع من مجال الدِّين إلى مجال الدنيا. وهذا أثر من آثار أستاذه محمد عبده بلا ريب. وبالفعل، يسـتهل رضا تفسيره للآية المذكورة بعرض موقف عبده منها، منهيًا هذا العرض بإبداء توافقه معه ووصف فهمه لأولي الأمر بالفهم المعقول، ذلك أنه وسّع الأفق الدلالي لعبارة أولي الأمر كي تشمل أمراء الجند ورؤساء المصالح، من دون أن تقتصر ضرورة على العلماء أو الساسة. فالأمّة في نظره تثق في مجموع هذه الفئات التي تحفظ بها مصالحها.

---

(61) رضا، مج 5، ص 337.

(62) **القرآن الكريم**، «سورة النساء» الآية 59.

(63) رضا، مج 5، ص 337.

(64) **القرآن الكريم**، «سورة النساء» الآية 58.

يوافق رشيد رضا كذلك أستاذه محمد عبده على استبعاد فكرة عصمة أُولي الأمر، فأمر الله في الآية بطاعة أولي الأمر لا يعود إلى عصمتهم من الخطأ في ما يقرّرونه بل يُعزى إلى أن اتفاقهم يحمي الأمّة من التفرّق والشقاق. والظاهر أن من أهمّ غايات عبده ورضا في هذا الشأن توسيع دلالة أُولي الأمر تصدّيًا لفريق من العلماء القريبين من الخلافة العثمانية والساعين إلى شرعنة سلطة الخليفة، اعتمادًا على الآية 59 من سورة النّساء من خلال حصر دلالة أُولي الأمر فيها في أصحاب الحكم. يقول: «وقد رأينا أن ننقل بعض ما قاله الرّازي لتصريحه فيه بما يسمّونه اليوم في عرف أهل السياسة سلطة الأمّة، وتفنيده قول من قال: إن المراد بأُولي الأمر الأمراء والسلاطين. وهو ما يتزلّف به المتزلّفون إليهم حتّى إنهم كانوا يتلون هذه الآية على مسامع السلطان عبد الحميد في كلّ صلاة جمعة»[65]. وهذا الشاهد هو أحد الحجج الكثيرة على أن التفكير في قضايا الأصول قديمًا وحديثًا لم يكن بمعزل عن الواقع التاريخي الذي يحياه المفكّرون في هذه القضايا، وهو دليل على أن تركيز رشيد رضا على تفسير عبارة «أُولي الأمر» في الآية يرتبط بظروف عصره ومقتضيات واقعه التاريخي أيّما ارتباط. ولعلّه رأى فيها فرصة مناسبة لمواجهة الاستبداد السياسي ومناصريه ومشرّعيه، وللانفتاح على النّظم التمثيلية الأوروبية التي تصلح بديلًا لهذا الاستبداد.

الملاحَظ أن الفكر الأصولي أو الاجتهاد في الفكر الإسلامي قديمًا أو حديثًا لا يرتبط بالواقع، أي بالمعطيات الموضوعية الخارجة عن ذات المجتهد، بل يتّصل كذلك بدوافع هذا المجتهد الذاتية. ولعل من تجلّيات ذلك إقحام رشيد رضا مديري الجرائد المحترمة ضمن أُولي الأمر لأنه كان مدير مجلّة **المنار**؛ إذ اعتبر أن الآية 59 من سورة النساء تبيّن أصول الدِّين وشريعته والحكومة الإسلامية، وهذه الأصول هي أولًا القرآن، والأصل الثاني سنّة رسول الله، والأصل الثالث «إجماع أُولي الأمر، وهم أهل الحلّ والعقد الذين تثق بهم الأمّة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامّة، كالتّجارة والصّناعة والزّراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حينئذٍ هي طاعة أولي الأمر»[66]. أمّا الأصل الرابع،

(65) رضا، مج 5، ص 149.

(66) رضا، مج 5، ص 152.

فهو «عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامّة المعلومة في الكتاب والسنّة وذلك قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول**﴾[67].

يعتبر رضا أن هذه الأصول الأربعة هي مصادر الشريعة، ويوجب على الحكّام الحكم بما يقرّره أُولو الأمر وتنفيذه. ومن الواضح أنه يخالف الأصوليين مخالفة بيّنة في الأصل الثالث بخاصة، وإن كان يتّفق معهم في الأصلين الأول والثاني. ويعود هذا الاختلاف - في نظرنا - إلى حرصه على المواءمة بين المرجعيتين القديمة والحديثة، مواءمة تُعدّ من خصائص الفكر السلفي.

بناء على هذا، حافظ على مدلول الأصلين التشريعيين الأول والثاني في حين غيّر مدلول الأصلين الآخرين، الإجماع والقياس، في اتجاه جعل الإجماع مطابقًا للسلطة التشريعية أو مجلس النواب في العصر الحديث، وجعل القياس بمكانة السلطة القضائية. وبهذه السلط تتكوّن الدولة الإسلامية التي ينشدها صاحب مجلّة **المنار**.

بحث علي عبد الرازق في مستوى آخر مسألة حجيّة الإجماع في كتابه **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، معتبرًا أنها ربما كانت من أهمّ مباحث الإجماع، وموضّحًا الحجيّة بوصفها النظر في الإجماع: هل هو حجّة شرعيّة أم لا. وانتقل بعد ذلك إلى عرض المواقف المتناقضة من حجيّة الإجماع عند القدامى، اعتمادًا على شواهد من كتب الأصول الحنفية والشافعية والمالكية والزيدية. واللافت أن عبد الرازق قد يكون تعمّد ذكر الشواهد التي لا تغيّب موقف منكري الإجماع؛ فهذا الموقف المستهجن عند أهل السنّة حاضر في الشواهد الثمانية التي أوردها. ويركّز في إثر ذلك على حجج مثبّتي الإجماع الذين استدلّوا أولًا بالقرآن، وأقوى آية في هذا السّياق هي الآية 115 من سورة النّساء. وكان يمكن لعبد الرازق إيراد مواقف الأصوليين الذين يشرحون وجه اعتماد هذه الآية لتأصيل حجيّة الإجماع، لكنه اختار التركيز على مواقف الأصوليين من تيار المتكلّمين الذين نقدوا الاستدلال بالقرآن على حجيّة الإجماع. يقول: «وذكر بعض الأصوليين أن هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الإجماع ومع

(67) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59. انظر: رضا، مج 5، ص 152.

الاحتمال لا يثبت القطع»[68]. ويواصل عبد الرازق على الوتيرة نفسها في الآية 143 من سورة البقرة، إذ يورد قول من انتقد اعتمادها حجّة لإثبات الإجماع، من ذلك قول شارح **مسلّم الثبوت**: «فالأَولى أن يقال إن سوق الآية التفضيل على الأمم السابقة وإلزامهم بقولهم وشهادتهم كما يدل عليه السياق ويهدي إليه شأن النزول مع أنهم متأخرون عنهم غير مشاهدين إيّاهم»[69]. وهذا الشاهد يجعل للآية دلالة تتجاوز البُعد الداخلي للأمّة والدلالات المذهبية للإجماع كما تصوّرته كلّ فرقة إسلامية، وبذلك ينفتح معنى الآية على صلة الأمّة بالأمم السابقة، وهي صلة تفوز فيها الأمّة الإسلامية بالأفضلية على باقي الأمم في نظر الفقيه الأصولي المسلم. ويورد عبد الرازق عقب ذلك تفسير الزمخشري (ت 538هـ) لهذه الآية، وهو تفسير يستدعي جملة من الملاحظات، منها غياب أي توظيف للآية عنده لإثبات حجيّة الإجماع، ومنها أن الزمخشري لا يركّز مثل الأصوليين السنّيين على معنى وحيد لكلمة وسط هو العدل، بل يبدأ بمعنى يهمّشه الأصوليون وإن يكن هو أصل اللفظ، وهو المعنى المكاني للفظ الوسط. في المقابل، أكّد الأصوليون الدلالة المعيارية للفظ الوسط متمثّلة في أفضلية الأمّة. ويذكر عبد الرازق آيات أخرى احتجّ بها الأصوليون في سياق بحث حجيّة الإجماع، لكن لا يبدو أنه متبنٍ لموقف أصحابها من أنصار حجيّة الإجماع، لأنه يورد أقوال فريق الأصوليين المتكلّمين المشكّكين في الاحتجاج للإجماع بالقرآن[70]. ويختتم عبد الرازق عرضه لأدلة مثبتي حجيّة الإجماع من القرآن بقول للشوكاني المعروف بإنكار حجيّة الإجماع[71].

ما يُستخلص إذًا من موقف عبد الرازق وجود مؤشّرات عدّة تُبرز عدم تبنّيه حجيّة الإجماع اعتمادًا على النصوص القرآنيّة، لكنه لا يقول ذلك صراحة، بل يمارس التقية في إعلان موقفه. ومن مظاهر التقية الاكتفاء بعرض موضوعي لآراء الأصوليين القدامى، والحال أنه عرض انتقائي غير منزّه وموجَّه لتأكيد موقف إنكار حجيّة الإجماع.

(68) علي عبد الرازق، **الإجماع في الشريعة الإسلامية** ([القاهرة]: دار الفكر العربي، [1947])، ص 27.

(69) عبد الرازق، ص 29.

(70) انظر مثلًا احتجاجه بقول الآمدي سيف الدين: «واعلم أن التمسّك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع»، عبد الرازق، ص 31.

(71) عبد الرازق، ص 32.

هذا ما سيتدعّم من خلال المبحث الذي خصّصه لدراسة موقف منكري حجيّة الإجماع، الذين عارضوا الآيات التي احتجّ بها الأصوليون لإثبات الإجماع بآيات أخرى، منها ﴿**تبيانًا لكلّ شيء**﴾[72]، فلا يرجع في تبيان الأحكام إلّا إليه والإجماع غيره[73].

لم تقتصر مراجعة المواقف الأصولية القديمة من إثبات حجيّة الإجماع من القرآن على علماء الشرق، وإنما امتدّت كذلك إلى علماء المغرب الإسلامي، ومن أشهرهم محمد الطاهر بن عاشور الذي اعتبر أن استنباط الأحكام التشريعية من القرآن خلال القرون الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي ليس إلّا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك. ويؤصّل رأيه هذا بقول مأثور عن الشافعي: «تطلبت دليلًا على حجيّة الإجماع، فظفرت به في قوله (ﷻ): ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى**﴾»[74]. وينقد ابن عاشور موقف الشافعي لعدم تناسب سياق الآية والغاية التي وظّفها لها الشافعي. يقول: «ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حجيّة الإجماع وتحريم خرقه بقوله (ﷻ): ومن يشاقق، مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاقة خاصّة واتّباع غير سبيل خاص. ولكن الشافعي جعل حجيّة الإجماع من كمال الآية»[75].

تجلّت في تفسير الشيخ ابن عاشور الآية 143 من سورة البقرة أهمّ ملامح موقفه من الإجماع بعامّة، ومن التأصيل القرآني له بخاصّة. ومن أهمّ سمات هذا الموقف:

- رفض دلالة الآية على عصمة الأمّة من الخطأ. يقول: «واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمّة، أي المجتهدين، حجّة شرعيّة في ما أجمعوا عليه، وفي بيان هذا الاستدلال طرائق، الأول قال الفخر: إنّ الله أخبر عن عدالة الأمّة وخيريّتها، فلو أقدموا على محظور لما اتّصفوا بالخيرية، وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجّة، أي لأن مجموع المجتهدين

(72) **القرآن الكريم**، «سورة النحل» الآية 89.

(73) عبد الرازق، ص 33.

(74) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 1، ص 13.

(75) ابن عاشور، ج 1، ص 54.

عدول، بقطع النظر عن احتمال تخلّف وصف العدالة في بعض أفرادهم، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافي العدالة ولا الخيرية، فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ في ما أجمعوا عليه. وهذا ردّ متمكّن»[76].

يوضح هذا التعليق الأخير حقيقة موقف ابن عاشور الذي ينقد استثمار الآية للدّلالة على عصمة إجماع الأمّة من الخطأ. وهو يبتغي من وراء ذلك إضفاء النسبية على الاجتهاد البشـري، ويندرج في إطار هذا النقد الإجماع المستند إلى النظر والاجتهاد. ولا ريب أن في هذا الموقف عدولًا واضحًا عن الفكر الأصولي القديم الذي يضفي العصمة على إجماع الأمّة بمعناه النخبوي الدال على فئة المجتهدين دون غيرها من الفئات. ولا يقتصر الخطأ في الاجتهاد على العلماء في نظر ابن عاشور، بل إن الصحابة أنفسهم معرّضون لذلك. يقول: «قال جماعة: الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ، فالآية حجّة على الإجماع في الجملة، ويردّ عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد. وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد، أمّا إجماعهم على ما هو طريق النّقل فيندرج في ما سنذكره»[77].

- رفض الفهم النخبوي للآية الذي ترتّب عليه إقصاء العامّة. ويبدو أن موقف ابن عاشور متأثّر في هذه المسألة بالباقلاني المالكي[78]، لذلك اعتبر أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلّها لا لخصوص علمائها. وبناء على هذا، يرى عبثية الاحتجاج بها على حجيّة الإجماع بمعناه الأصولي. يقول: «فالوجه أن الآية دالّة على حجيّة إجماع جميع الأمّة فيما طريقه النقل للشـريعة، وهو المعبّر عنه بالتواتر وبما علم من الدّين بالضرورة، وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي ممّا هو تشـريع مؤصّل أو بيان مجمل، مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحجّ ومثل نقل القرآن... وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد

(76) ابن عاشور، ج 2، ص 438.

(77) ابن عاشور، ج 2، ص 438.

(78) انظر: حمادي ذويب، «مواقف العلماء المسلمين من العامة في القرن 5 هـ» ورقة قدمت إلى: **ندوة المسلم في التاريخ: أعمال الندوة الثانية المنعقدة في الدار البيضاء أيام 25، 26، 27، مارس 1998**، تحت إشراف عبد المجيد الشرفي (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1999)، ص 122-123.

المجمع عليه منه، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدّم على الأدلة كلّها»[79].

هكذا، يجاري ابن عاشور الأصوليين في اعتماد الآية دليلًا على حجيّة الإجماع، لكنّه يختلف عنهم في فهم دلالتها، وفي أنواع الإجماع التي تختلف درجات حجيّتها عنده. فالإجماع الحجّة في نظره هو إجماع الأمّة كلها، علمائها وعامّتها. وهو صنف من الإجماع يُطلق عليه «إجماع جميع الأمّة فيما طريقه النّقل للشّريعة». لكنه في المقابل يحترز من اعتبار الآية دليلًا على حجيّة إجماع علماء الدّين، فهذا النّوع الثاني من أنواع الإجماع الذي أطلق عليه «إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد» قابل للخطأ في نظره. يقول: «وأمّا كون الآية دليلًا على حجيّة إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد، فلا يؤخذ من الآية إلّا بأن يقال: إن الآية يُستأنس بها لذلك، فإنها لمّا أخبرت أن الله (ﷻ) جعل هذه الأمّة وسطًا، وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفريط، علمنا أن الله (ﷻ) أكمل عقول هذه الأمّة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتياد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم، ومن الاعتياد بتلقّي الشريعة من طرق العدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطًا بالنسبة للعلماء وفهمًا بالنسبة للعامّة»[80].

- تقديم تأويل جديد لعبارة الأمّة الوسط، ذلك أن الشيخ ابن عاشور ينتهي في إثر تحليله السابق إلى أن معنى الوسط في الآية يتمثّل في أن عقول أفراد هاته الأمّة عقول قيّمة، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كلّ طبقة من الأمّة وكلّ فرد. وبناء على هذا الفهم يؤسّس من جديد عصمة مجموع الأمّة من الوقوع في الضلال لا عمدًا ولا خطأ. فهو إذن ينفي عصمة الأمّة بناء على الفهم القديم الذي اعتبر أن الوسط تعني العدالة والخيرية ليقيم فهمًا جديدًا يؤسّس عليه معنى العصمة نظريًّا، وإن كان يصرّح أنه على المستوى العملي وقعت الأمم الماضية في الإجماع على الخطأ لأن شرائعهم لم تحذّرهم من ذلك، أو لأنهم أساءوا تأويلها. ولعلّ الطريف في هذا الفهم أن العامّة تأخذ

(79) ابن عاشور، ج 2، ص 438.

(80) ابن عاشور، ج 2، ص 438.

نصيبًا من هذه العصمة فيما هو من خصائصها، وهو الجزء النقلي فحسب، في رأي ابن عاشور.

ما يُستخلص من هذه المواقف إذًا أن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ظلّ خاضعًا لضغط المنظومة الأصولية القديمة، فلم يستطع التخلّص من مصطلحاتها ومفاهيمها إلّا أنه حاول ملاءمتها مع العصر الحديث من خلال بعض التغييرات التي تتناسب ومكتسبات الحداثة. وتجلّى هذا بخاصّة في موقفه من العامّة.

توقّف الشيخ الطاهر بن عاشور عند آية أخرى من الآيات التي ترد في مباحث حجيّة الإجماع في مصادر أصول الفقه، هي: ﴿**كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس**﴾[81]، فعلّق عليها بقوله: «وقد شاع عند العلماء الاستدلال بهذه الآية على حجيّة الإجماع وعصمته من الخطأ بناء على أن التعريف في «المعروف» و«المنكر» للاستغراق، فإذا أجمعت الأمّة على حكم، لم يجُز أن يكون ما أجمعوا عليه منكرًا، وتعيّن أن يكون معروفًا لأن الطائفة المأمورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضمنهم. ولا يجوز سكوتها عن منكر يقع، ولا عن معروف يُترك. وهذا الاستدلال إن كان على حجيّة الإجماع بمعنى الشرع المتواتر المعلوم من الدِّين بالضرورة فهو استدلال صحيح لأن المعروف والمنكر في هذا النّوع بديهي ضروري، وإن كان استدلالًا على حجيّة الإجماعات المنعقدة عن اجتهاد، وهو الذي يقصده المستدلّون بالآية، فاستدلالهم بها سفسطائيّ لأن المنكر لا يُعتبر منكرًا إلّا بعد إثبات حكمه شرعًا، وطريق إثبات حكمه الإجماع، فلو أجمعوا على منكر عند الله خطأ منهم لما كان منكرًا حتّى ينهى عنه طائفة منهم لأن اجتهادهم هو غاية وسعهم»[82].

يُعدّ هذا الرأي مواصلة لتفسيره للآية السابقة، ومنه يتجلّى نقده للفهم الأصولي القديم للآية الذي وظّفها لإثبات حجيّة الإجماع المنعقد عن اجتهاد.غير أن ابن عاشور لا يوافق على كونها دليلًا على حجيّة الأصل الثالث للتشريع، إلّا إذا كان المقصود الإجماع الدال على الشرع المتواتر المعلوم من الدّين بالضرورة.

---

(81) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(82) ابن عاشور، ج 4، ص 806.

نلمس انزياح موقف الشيخ ابن عاشور عن الموقف الأصولي القديم كذلك من خلال توقّفه عند الآية 115 من سورة النساء، ذلك أنه يستهلّ تفسيره لها بتقرير حقيقة تاريخيّة تتمثّل في شيوع الاحتجاج بهذه الآية عند كثيرين من علماء أصول الفقه، أوّلهم الشافعي، وتقرير الاستدلال أن اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتّباع سبيل المؤمنين واجبًا. وينقد ابن عاشور هذا التّأويل وغيره قائلًا: «وقد قرّر غيره الاستدلال بالآية على حجيّة الإجماع بطرق أخرى، وكلّها على ما فيها من ضعف في التقريب قد وردت عليها نقوض أشار إليها ابن الحاجب في «المختصر». واتفقت كلمة المحقّقين الغزالي والإمام في «المعالم» وابن الحاجب على توهين الاستدلال بهذه الآية على حجيّة الإجماع»[83].

من الواضح أن ابن عاشور يفصح عن السلطة المرجعية التي أثّرت في موقفه من التأصيل القرآني للإجماع، وهي سلطة فريق من الأصوليين المتكلّمين بدءًا من الباقلاني والغزالي وصولًا إلى الرّازي وابن الحاجب. ولعلّ أكثر المؤثّرين فيه الغزالي. يقول: «وهذا النّوع في اختلاف بعضهم في حجيّة الإجماع، إذ المختلف في حجيّته هو الإجماع المستند للنظر وللأدلة الاجتهادية بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة في كلام الغزالي في خاتمة كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»»[84].

هكذا يمكن أن نستخلص أن النظر النقدي الحديث في الخطاب الأصولي القديم ظلّ متأرجحًا بين سلطة الماضي متمثّلًا بخاصّة في فريق الأصوليين المتكلّمين وسلطة القيم الحديثة التي جعلت تبنّي كثير من مواقف المنظومة الأصوليّة القديمة وقيمها غير متناسب مع الثقافة والقيم الحديثة المشتركة بين جميع الشعوب والأمم.

2 - مراجعة دليل الأحاديث

بدأت المراجعة النقديّة للإجماع تركّز على دليل الأحاديث النبوية منذ إبراهيم النظّام، في حدود علمنا. ورُوي عنه قوله: «وأمّا الخبر الذي صورته

---

(83) ابن عاشور، ج 5، ص 1027.

(84) ابن عاشور، ج 5، ص 1027.

لا تجتمع أمّتي على الخطأ فخبر واحد»[85]. ولئن كان نقد هذا المتكلّم الاستدلال على الإجماع بالقرآن قائمًا على حجّة الدلالة، فإن موقفه هنا ينهض على حجّة شكليّة غير دلالية، ولا تتعلّق بمضمون الخبر بل بسنده. ومن الواضح أنه يستثمر في هذا النقد المقولة الأصولية التي تنصّ على أن خبر الواحد أو الآحاد يفيد الظن لا العلم، وبالتالي يضعف اعتماده لإثبات أصل في قوة الإجماع. واخترق هذا النقد الاعتزالي الفكر السنّي فوجدناه يكرّر حجّة النظّام ويضيف إليها حججًا أخرى، من ذلك أن الجويني لا يرى الاستناد إلى حديث: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»، وهو ما يمكن التمسّك به لا لكونه من أخبار الآحاد فحسب، وإنما لسببين آخرين أيضًا، **أولهما** الدور والتسلسل، ذلك أن الأصوليين الذين اعتمدوا هذه الأحاديث المثبتة للإجماع اعتبروا أن قبول العمل بها لدى المسلمين يفيد بحصول الإجماع عليها. يقول: «ولا حاصل لقول من يقول: هذه الأحاديث متلقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع. على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضًا مع اختلاف الناس في الإجماع»[86]، أمّا السبب **الثاني**، فهو دلالي يتمثّل في احتمال تأويل الأحاديث المثبتة للإجماع في اتجاهات دلالية مختلفة لا تدل ضرورة على الإجماع. يقول: «ثمّ الأحاديث متعرّضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة، فيمكن أن يقال: قوله (ﷺ): لا تجتمع أمّتي على ضلالة بشارة منه مشعرة بالغيب، في مستقبل الزمان، مؤذنة بأن أمّته (ﷺ) لا ترتدّ إلى قيام الساعة»[87]. وهكذا تجتمع في الحديث نقيصتان: غياب القطع على صعيد نقله وسنده، وغياب القطع في مضمونه، فلا يصير الاحتجاج به في مظان القطع مستقيمًا، في نظر الجويني.

سار ابن برهان الحنبلي على خطى الجويني في اعتماد حجّة السّند، لكنه أبدع تأويلًا جديدًا للحديث يخرج به من مجال الإجماع إلى مجال المفاضلة بين الإسلام والأديان الأخرى لاستنتاج أفضليّته عليها. يقول: «ولأنه يحتمل أنه أراد تشريف الأمّة وتعظيمها على غيرها من الأمم لأنها لا تجتمع على

---

(85) ابن أبي الحديد، مج 6، ص 33-34.

(86) الجويني، **البرهان**، مج 1، ص 679.

(87) الجويني، **البرهان**، مج 1، ص 679.

بدعة تخرجها عن الدّين كما اجتمعت اليهود والنصارى، وهذا احتمال ظاهر»[88].

اعتبر ابن حزم هذا الحديث غير صحيح اللفظ والسّند، ومع ذلك قبِل معناه، وهو وإن تجنّب تفصيل هذا الموقف، فإن بعض مصادر الحديث أو كتب الأصول شرحت الأمر بما يفيد أن بعض رواة هذا الحديث وقع تضعيفهم وإنكار حديثهم[89]. ويستخلص ابن فركاح، بناء على هذا، أن «طرق هذا الحديث الذي لهج به أهل الأصول واعتمدوه في هذه المسألة ليس فيها شيء يبلغ درجة أحاديث الصحيحين، فضلًا عن أن يكون متواترًا»[90].

الظاهر أن المشكلات المتعلّقة بسند هذا الحديث والدلالة الظنيّة التي يفيدها بسبب ذلك هي التي جعلت الفكر الأصولي يبتدع حلّين على الأقل لمواجهتها، **أولهما** تعضيد هذا الحديث بغيره من الحجج للإيهام بقطعيّته، وهذا ما فعله ابن حزم حين أورد حديثين مدعمين له. يقول: «وهذا وإن لم يصحّ لفظه ولا سنده فمعناه صحيح بالخبرين المذكورين آنفًا»[91]. وهكذا، لم يجد الفقيه الظاهري ما ينهض حجّة على الاستدلال بالحديث، لكنه أمام ضغط عرف الاستعمال وتلقّي الحديث بالقبول، سعى إلى إيجاد مخرج يقوّيه لا يستمد من ذات الحديث وإنما من خارجه. وإذًا، هل ما زال من قيمة لصحّة معناه المستخلص من غيره؟ يبدو أن الفكر السنّي أدرك ضعف هذه الحجّة المنفردة، فسعى إلى تكثيف الحجج تأكيدًا لقوة موقفه. من ذلك أن القرافي يردّ

---

(88) ابن برهان البغدادي، مج 2، ص 75.

(89) يقول ابن فركاح: «وخرّج الترمذي من حديث ابن عمر أن رسول الله قال: إن الله لا يجمع أمّتي أو قال أمّة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذّ شذّ في النار. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب. انظر: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **سنن الترمذي**، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، [د. ت.])، حديث رقم 2167، ص 490. وقال يحيى بن معين في رواية: إنّه ليس بشيء. وضعفه أبو حاتم وقال: يروي عن الثقات أحاديث منكرة. وقال أبو زرعة: منكر الحديث. ومن طريق المسيب بن واضح من حديث ابن عمر عن النبي (ﷺ) قال: لا تجتمع أمّة محمد على ضلالة وعليكم بالسواد الأعظم ومن شذّ شذّ في النّار، والمسيب مشهور بضعفه». انظر: تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري بن الفركاح، **شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني**، دراسة وتحقيق سارة شافي الهاجري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000)، ص 252-253.

(90) ابن الفركاح، ص 252-253.

(91) ابن حزم الأندلسي، **الإحكام**، ج 4، ص 527.

على الرّازي، وهو يعتبر أن الحديث لا يفيد القطع، فيقول: «إن معنى تمسّك العلماء في هذه المسائل القطعيّة بالظاهر الواحد أن المقصود به دلالته بقيد ما يضاف إليه من السنّة والكتاب وقرائن الأحوال الحاليّة والمقاليّة، فهو مقيّد يقبل القطع معه»[92].

أمّا الحل **الثاني** فتمثَّل في حجّة التواتر المعنوي، إذ استند الأصوليون إلى كثير من الأحاديث التي أوّلوها تأويلًا يثبت حجيّة الإجماع، وذهبوا إلى أن هذه الأحاديث وإن كانت منقولة بطريق الآحاد ومختلفة العبارة والألفاظ، فإنها متّفقة على معنى واحد هو إثبات الإجماع. وهذا الرأي لم يجد القبول عند جميع الأصوليين، ومن أهمّ من تصدّى له نجم الدين الطوفي، معتمدًا في ذلك على حجج متعددة، منها منع الشّبه بين تواتر الأحاديث المعتمدة في إثبات الإجماع، وتواتر أخبار شجاعة علي وسخاء حاتم. يقول: «وأمّا الثاني، وهو الاستدلال بالأخبار الدالة على عصمة الأمّة، فيردّ عليه منع تواترها المعنوي بدعوى الفرق بينها وبين ما شبهت به من شجاعة علي وسخاء حاتم، وذلك لأنّا إذا عرضنا على عقولنا الأخبار المدعى أنها تدل على عصمة الأمّة والأخبار الدالة على شجاعة علي وسخاء حاتم وجدناها - يعني العقول - لا تصدّق بالأول كتصديقها بالثاني، بل تصديقها بالثاني أقوى بكثير جدًا... وإذا ثبت هذا ووجدنا الفرق بين أخبار علي وحاتم والأخبار المذكورة في عصمة الأمّة، دل على أنها ليست متواترة لأن أخبار علي وحاتم متواترة، وهذه الأخبار دونها في جزم العقل بموجبها، وما دون المتواتر لا يكون متواترًا»[93]. وهذا الرأي يخبر في تقديرنا عن نَفَس اعتزالي صريح يتجلّى من خلال اعتماد العقل معيارًا يحكم به على الأخبار والأحاديث، وهو ما يعني أنه يقطع مع التسليم السنّي بالخبر ليقيم مقامه الموقف النّقدي منه على أساس موافقته للعقل والمنطق السليم أو تعارضه معهما.

ولئن كان الطّوفي يعتمد العقل معيارًا وسلطة يحتكم إليها، فمن باب أولى

(92) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 9 مج، ط 3 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، مج 6، ص 2739.

(93) نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 3 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج 3، ص 22-23.

وأحرى أن يستخدمه في بيان طاقة اللفظ غير المتناهية على توليد المعنى. وهذا المعنى الحديث تشير إليه الحجّة الثانية التي اعتمدها. وهي تتمثّل في اعتبار الاستدلال بعموم الأخبار المثبتة للإجماع ظنّيًا لا قطعيًا. يقول: «سلّمنا أن الأخبار المذكورة متواترة، لكن الاستدلال بعمومها، وهو - يعني العموم - ظنّي لا قاطع، فيحتمل أن المراد منها: لا تجتمع أمّتي على ضلالة الكفر ولا يلزم من ذلك عصمتها عن الخطأ في الاجتهاد لأن الكفر أخصّ من الخطأ. ولا يلزم من انتفاء الأخصّ انتفاء الأعمّ»[94]. وهكذا يقف الطوفي إلى جانب التعدّد الدلالي للخطاب وإلى جانب انفتاح التأويل على إمكانات متنوّعة ومختلفة بما من شأنه نفي دلالة الحديث على عصمة الأمّة عن الخطأ. وفي هذا أيضًا تأثّر بالفكر الاعتزالي وتحديدًا بفكر النظّام.

يمعن الطّوفي في نفي مبدأ العصمة من خلال حجّة أخرى يصرّ فيها على أن بقية الأحاديث المستدل بها لتأصيل الإجماع تأصيلًا دينيًا تدل فعلًا على ضرورة الالتزام بالجماعة، لكن هذه الضرورة لا ترجع إلى مقومات ذهنية وأخلاقية خاصّة بالجماعة، بل تعود إلى دافع خارجي يتمثّل في ضرورة التوحّد لمواجهة عدو الإسلام، فالوحدة في ذاتها سلاح نفسي من أسلحة المقاومة. يقول في هذا السياق: «وبقية الأحاديث إنما تدل على لزوم الجماعة، لا لأن الصواب الاجتهادي لازم لها بل لأن ذلك أوقع للهيبة في نفس عدوّ الإسلام، وأجدر باجتماع الكلمة والاحتراز من كيد الشيطان»[95].

لم يقتصر الموقف النقدي في هذه المسألة على علماء أهل السنّة، وإنّما ساهم فيه أيضًا ممثلو المذاهب والفِرق غير السنيّة كالإباضيّة والشيعة. ولئن لم ينكر الفكر الإباضي أشهر حديث يساق لتأسيس سلطة الإجماع، وهو «لا تجتمع أمّتي على خطأ»، فإنه أضاف إليه حديثًا آخر يختلف لفظه قليلًا عن صيغته السنيّة هو «لا تزال طائفة من أمّتي بأرض المغرب على الحقّ ظاهرين لا يضرّهم من ناوأهم حتّى يأتي أمر الله، وفي خبر حتى يخرج الدجال»[96]. والظاهر أن هذا الحديث الثاني يحتجّ به لدافع مذهبي لا ينشغل بتأكيد أفضلية كلّ الأمّة بقدر انشغاله ببيان أفضلية فريق من الأمّة قابض على الإيمان الصحيح

(94) الطوفي، **شرح مختصر**، ج 3، ص 23.

(95) الطوفي، **شرح مختصر**، ج 3، ص 23.

(96) الورجلاني، مج 1، ص 188.

والحق القويم ومتماه مع الفرقة الناجية هو إباضية بلاد المغرب. وهكذا يقوم هذا التصوّر النخبوي على تأويل يضيّق دلالة الأمّة بما من شأنه أن ينطبق على إباضيّة المغرب[97].

لم يظهر لنا في بعض ما عدنا إليه من مصادر الشيعة أمر جديد مختلف عن النقد السنّي والاعتزالي لاعتماد الحديث لإثبات الإجماع؛ إذ استعادوا الحجّة الشكلية المتمثّلة في اعتبار الأخبار المحتجّ بها غير مفيدة للعلم لأنها من صنف الآحاد، مثلما استعادوا الحجّة المنطقية، ذلك أن المدافعين عن الإجماع يرون أن هذه الأخبار تلقّتها الأمّة بالقبول وعملت بها. وهذا من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه، وهو ما يوقع في مأزق الدور والتسلسل، كما اعتمدوا مجدّدًا على حجّة دلاليّة تقرّر أن معنى هذه الأحاديث محتمل لأكثر من دلالة، الأمر الذي يُضعف الاحتجاج بها[98].

خاض كثيرون من ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث في مسألة حجيّة الإجماع استنادًا إلى الأحاديث. من ذلك موقف شاه ولي الله، إذ اعتبر أن حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» لا يدل على الإجماع وإنما يعني أن مجموعة من الأمّة ستتبع الحقيقة إلى الأبد وتخضع لسنّة النّبي وتنفّذ وجوبًا أركان الإسلام وفرائضه. وهو يرى أن الأحاديث التي تُستخدم في مبحث الإجماع لأنها تؤكّد وحدة الأمّة، وتدين التفرّق وعدم الاتفاق، لا تهدف إلى إثبات حجيّة الإجماع وإنما تبتغي تركيز أسس الخلافة. وهكذا يبدو جليًا أن شاه ولي الله يصل الإجماع بالخلافة، مؤكّدًا إزالة الاختلاف من الأمّة عن طريق الخليفة الذي تجب طاعته. ولعل وجه الخصوصية في موقف هذا الدارس من الإجماع اشتراطه تعضيده من خلال ربطه بموافقة الخليفة، إلّا أن هذا النّوع من الإجماع لم يتحقّق في نظره إلّا في عهود أبي بكر وعمر وعثمان. وهو لا يأخذ بالاعتبار عهد خلافة علي لأنها في نظره فترة اضطراب كامل، وبعد حكم الخلفاء الثلاثة الأوائل لم يتحقق الإجماع قط[99].

(97) لمزيد من التوسع، انظر: حمادي ذويب، **جدل الأصول والواقع**، تقديم عبد المجيد الشرفي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009)، ص 266-269.

(98) لمزيد من التوسع، انظر: الطوسي، ج 2، ص 625-627؛ الشريف المرتضى، **الذريعة**، ج 2، ص 144؛ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 78، ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن**، ط 2 (بيروت: دار الأندلس، 1979)، ص 263.

(99) انظر: Hasan, pp. 121-153.

ينتمي إلى هذا الاتجاه النقدي كذلك الشيخ محمد عبده، ذلك أنه يذهب إلى أن الإجماع لا يمكن أن يؤسّس على حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» لأنه - في رأيه - لا يتطرّق مطلقًا إلى الإجماع. وهذا الرأي يصحّ على بقية الأحاديث التي يحتجّ بها لهذا الغرض.

سار رشيد رضا على منوال أستاذه، فتوقّف للتعليق على هذا الحديث في سياق بحث موجز في مسألة مضادّة الإجماع لإجماع قبله، معتبرًا أن هذا الحديث لا يدل على هذا المعنى لأنه لا يتصل بالإجماع ما دام الإجماع يكون عن اجتهاد. والمخطئ في اجتهاده لا يعدّ ضالًا بل يُعتبر عاملًا بما وجب عليه وإن ظهر له خطأ اجتهاده بعد ذلك. ويقيس رشيد رضا هذه الحالة على وضع من يجتهد في القِبلة ويصلّي صلوات عدة ثمّ يظهر أن اجتهاده كان خطأ، فإن صلاته صحيحة في رأيه[100].

أبدى محمد توفيق صدقي على صفحات مجلة **المنار** شكّه في صحّة رواية الرسول لأهمّ حديث يؤسّس سلطة الإجماع قائلًا: «وأمّا إجماع الخلف فلا نعبأ به والاستشهاد بحديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» إن صحّ هذا الحديث عنه (ﷺ) فنحن لا نقول إن المسلمين اجتمعوا في هذه المسألة على ضلالة...»[101].

لم تغب هذه المسألة عن كتاب علي عبد الرازق حول الإجماع؛ حيث أورد تعليقًا على الأحاديث الكثيرة التي تُساق لتأصيل مشروعية الإجماع يقول فيه عبد العزيز البخاري، شارح **أصول البزدوي**، إنها «كانت ظاهرة مشهورة بين الصّحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النّقل من موافقي الأمّة ومخالفيها. ولم تزل الأمّة تحتجّ بها في أصول الدِّين وفروعه»[102]. ولمّا كان هذا الاستنتاج غير متطابق مع مجريات التاريخ، جاء ردّ عبد الرازق تلميحًا لا تصريحًا على لسان الغزالي من خلال تطرّقه إلى موقف منكري الأحاديث المؤسِّسة لحجيّة الإجماع؛ إذ ذكر «إن هذه

---

(100) رضا، مج 5، ص 170.

(101) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» **المنار** (مصر)، السنة 9، العدد 7 (1906)، ص 520.

(102) عبد الرازق، ص 35.

الأحاديث لم تزل مشهورة ولا يظهر أحد فيها خلافًا وإنكارًا إلى زمان النظّام»[103].

كانت قولة الغزالي مناسبة لتفصيل موقف المنكرين على غير لسان عبد الرازق. وما يلفت في هذا السياق أن في حين أن الفقرة الخاصّة بإثبات الإجماع من الحديث لدى شارح **أصول البزدوي** لم تتجاوز نصف صفحة، فإن موقف المنكرين الوارد على لسان الغزالي امتد على قرابة الصفحتين في كتاب عبد الرازق. ولعل ما يفسّر غياب الجرأة لدى عبد الرازق في التعبير عن رأيه في هذه المسألة ما جوبه به عندما أعلن موقفه من الخلافة في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**.

لئن اكتفى بعض ممثّلي جيل رواد النهضة عمومًا بنقد الاعتماد على الأحاديث لإسباغ المشروعية على الإجماع، باعتبار هذه الأحاديث غير متواترة ومحتملة لأكثر من تأويل ودلالة، فإن بعض ممثّلي الأجيال اللاحقة وصل إلى حدّ التشكيك في صحّة رواية الرسول لهذه الأحاديث، واعتبار أن أهمّ حديث يُساق لهذا الغرض ظهر أول مرة في القرن الثالث للهجرة في سياق دعم الوحدة السياسية لكنه لم يظهر أول مرة في مجال إثبات الإجماع إلّا في كتاب **الفصول في الأصول** للجصاص[104]. و يُبرز هذا الجدل كله - في رأينا - أن المسألة غير محسومة، وأنها خلافية، على عكس ما يراد لها أن تكون، وهي بالتالي أبعد ما يكون عن القداسة، بل هي مسألة اجتهادية بشرية تبرهن على ثراء الفكر الإسلامي في التأويل والاستدلال قديمًا وحديثًا، وارتباط هذه التأويلات بسياقات مؤوّليها التاريخية.

خاتمة

سعينا في هذا الفصل إلى إلقاء بعض الأضواء على عدد من ركائز حركة المراجعة النقدية لنظرية الإجماع، إن خارج الفكر السنّي أو داخله. وتوقفنا في هذا السياق عند مراجعة مفهوم الإجماع، فاستخلصنا أن هذه المراجعة آلت إلى نتائج أساسية، في مقدّمها نقد المفهوم الأصولي الإقصائي

(103) عبد الرازق، ص 35.

(104) انظر: Hasan, pp. 39-52.

بسبب استبعاده علماء المذاهب غير السنّيّة من جهة، والعوام من جهة أخرى.

كما انتُقد الفهم الخلافي للإجماع بسبب خضوعه للأهواء الذاتية والمذهبية والأيديولوجية لممثّلي المذاهب والفِرق الإسلامية. وأدين أيضًا مسعى الأصوليين إلى توظيف مفهوم الإجماع لتأصيل عصمة الإجماع والمجمِعين.

وخضنا في تفطن الفكر الإسلامي الحديث إلى ضيق الأفق الدلالي لمفهوم الإجماع الأصولي القاصر على المجتهدين، ومحاولة بعض روّاده توسيع هذا الأفق ليشمل أهل الحل والعقد، أي جميع أصحاب السلطة السياسية والعلمية والاقتصادية والعسكرية. وبهذا الفهم يستمدّ الإجماع مرجعيّته من القيم والأنظمة الديمقراطيّة الحديثة، ذلك أنه يقوم على إجماع ممثّلي الأمّة، وهم أولو الأمر. ويتيح هذا تقليص الطابع الديني للإجماع وطبعه بالطابع المدني. وبلغ هذا المسعى ذروته من خلال تعويض إجماع الفقهاء بإجماع الشعب.

ينبئ هذا الرأي برغبة حقيقية في شحن المفاهيم الدينية القديمة بدلالات وقيم حديثة تؤول إلى تماهي الإجماع مع مفهوم سيادة الشعب، أو الإرادة الجماعية الشعبية، وهي قطب الرحى الذي يدور عليه مفهوم الديمقراطية الغربية. ولا ريب في أن مراجعة مفهوم الإجماع ما كان ليتحقّق لولا إعادة النظر في الحجج التي نهضت عليها سلطته. وبناء على هذا، ذهب ممثّلو حركة المراجعة النقدية للإجماع إلى اعتبار الآيات المستدل بها عادة على حجيّته غير صريحة وغير قطعية الدلالة في إثبات هذه الحجيّة، فهي محتملة لأكثر من دلالة وتأويل. وهذه النتيجة غير مستغرَبة ومستبعَدة إن استحضرنا أمرين على الأقل، فالتراث الإسلامي احتفظ لنا بشهادات عدّة يفيد أصحابها أن القرآن حمّال دلالات، وأن الاتفاق بين المسلمين جميعهم على دلالة واحدة من أعسر المطالب والغايات، وفضلًا عن ذلك بيّنت الأبحاث اللسانية الحديثة أن من أهمّ خصائص ألفاظ اللغة خاصّية التعدّد الدلالي (Polysémie). وبناء على هذا، فإن أقصى ما تفيده تأويلات الأصوليين هو مجرّد الظن. ولذلك قال الجويني: «ومن ظنّ أن تصور الإجماع وقوعًا في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع

انتفاء الدواعي الجامعة هيّن فليس على بصيرة من أمره»[105]. وتبيّنا من نقد المُحدثين لتأسيس سلطة الإجماع على الدليل القرآني أنه يرمي إلى التخلّص من احتكار السلطة الدينية لأداتَي الإجماع والاجتهاد، وقطع الطريق على كلّ من يريد استغلال هذه السلطة لشرعنة استبداد السلطة السياسيّة.

ألمعنا إلى بروز مفهوم جديد للأمّة الوسط، لا تستأثر فيه فئة الفقهاء أو علماء الدِّين بالاستقامة والخيرية بل يتمّ فيه تعميم ذلك على جميع الفئات، علامة على احترام عقول جميع أفراد الأمّة واعتبارها ذات قيمة.

خلص روّاد حركة مراجعة الإجماع، عند نظرهم في الأحاديث المثبتة للإجماع، إلى أنها ظنّية السند والدلالة في الآن ذاته؛ فهي على الصعيد الأول أخبار آحاد لا ترقى إلى صنف المتواتر المفيد للعلم والقطع واليقين. أمّا على الصعيد الثاني، فإنها محتملة الدلالة، وهو ما ينفي دلالتها على عصمة الأمّة من الخطأ.

من المهمّ أن نلاحظ اتفاق مواقف مثبّتي الإجماع وناقديه على صبغه بصبغة مذهبية ضيّقة لأن كلّ فرقة تسعى إلى التماهي مع أهل السنّة والجماعة وإلى احتكار مفهوم الفرقة الناجية لنفسها. ولعل هذا هو ما دفع بعض ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث إلى إضعاف قوة الأحاديث المتعلّقة بتأسيس الإجماع، واعتبار أن بعضها نشأ في ملابسات سياسية اقتضت البحث عن مدعّمات لوحدة المجتمع وتراصّ صفوف جميع فئاته.

إذًا، يُعَدّ نقد ركائز حجيّة الإجماع في بُعد من أبعاده احتجاجًا على تحويل الدِّين إلى مؤسسة ذات ضوابط وأحكام وعقائد ملزمة على الرغم من طابعها المذهبي الضيّق. وهو أيضًا موقف يعارض ما يترتب على هذه الحجيّة من تقديم الإجماع على غيره من الأصول، وبخاصّة القرآن والسنّة، مثلما ذهب إلى ذلك الشيرازي الذي يقول: «إذا ثبت أنه حجّة، فإنه يُقدّم على نصّ خبر الواحد وعلى السنّة المتواترة وعلى نصّ القرآن، لأنّا نتبيّن بهذا أنه منسوخ لأنه لو كان ثابتًا لما اجتمعت الأمّة على خلافه»[106]. وأدرك نقّاد الإجماع خطورة

(105) الجويني، **البرهان**، مج 1، ص 675.

(106) أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، 2 مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، مج 1، ص 682.

هذا الرأي لأنه إذ يجعل الإجماع أعلى سلطة في المجتمع الإسلامي، فإنّه يؤسّس لاحتكار مؤسسة الفقهاء السلطة الدينيّة وما ينجرّ عن ذلك من هيمنة على فئة العامّة، ومنافسة للسلطة السياسية، وتشريع للاستبداد بالرأي، واحتكار سلطة العقاب للخصوم. وفي هذا الصدد نورد مثالًا من التاريخ الإسلامي يُبرز خطورة توظيف الإجماع؛ حيث اتّهم الفقيه الحنبلي عبد الغني المقدسي (ت 404هـ) بالتجسيم. واعتمد الفقهاء الإجماع سلاحًا لتكفيره والحكم بنفيه والإفتاء بإباحة دمه[107]. إلّا أن الطابع غير النزيه لهذا الحكم جعل ابن رجب (ت 795هـ) يناقشهم قائلًا: «فأمّا قولهم أجمع الفقهاء على الفتوى بكفره وأنه مبتدع، فيا لله العجب، كيف يقع الإجماع وهو أحفظ أهل وقته للسنّة وأعلمهم بما هو المخالف؟ وما أحسن ما قال أبو بكر قاضي القضاة الشامي لمّا عقد له مجلس في بغداد وناظَره أحدهم واحتجّ عليه بأن الإجماع منعقد على خلاف ما عملت به. فقال الشامي: إذا كنت أنا الشيخ في هذا الوقت أخالفكم على ما تقولون، فبمن ينعقد الإجماع؟ بك وبأصحابك؟»[108].

هذا الشاهد واضح بما يكفي لاستنتاج التسرّع في توظيف الإجماع في كثير من الأحيان، ومن أجل غايات غير علمية وغير موضوعية، من ذلك استخدامه في مواضع عدّة لتحقيق مآرب مذهبية أو سياسية أو غيرها.

---

(107) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، 2 مج في 1 (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952)، مج 2، ص 23.

(108) ابن رجب، مج 2، ص 23.

الفصل الثالث

مراجعة وظائف الإجماع السياسية

مقدّمة

لم تقتصر مراجعة الإجماع على مستنداته النظرية وإنّما شملت أيضًا كثيرًا من القضايا الفقهية والأصولية والاعتقادية والسياسية والاجتماعية، وغيرها. واخترنا في هذا الفصل النظر في بعض القضايا السياسية التي وظّف فيها الإجماع للتأكد من مدى صحّة هذا الإجماع.

توقّفنا في المبحث الأول عند توظيف الإجماع لتبرير شرعية نظام الحكم السنّي. ولذلك سعينا إلى مقاربة مسألة وجوب قيام سلطة تنظّم المجتمع. وتطرّقنا إلى السياق التاريخي الذي برز فيه استخدام الإجماع في النظرية السياسية السنية. ونظرنا في توظيف الإجماع لإثبات صحّة إمامة أبي بكر، وأبرزنا ما حدث في الواقع التاريخي من أحداث لا تؤيّد هذا الإجماع. وخضنا في توظيف الإجماع لشرعنة شرط القرشيّة، وبيّنا مراجعة الفقهاء السنّيين وغيرهم لهذا الموقف قديمًا، وكذلك مراجعة علماء الإسلام المحدثين له. وختمنا هذا المبحث بالحديث عن المطالبة بإقامة نظام الخلافة اتكاء على الإجماع، ونقد هذا الرّأي لدى علي عبد الرازق بخاصّة.

عرضنا في المبحث الثاني الذي يدور على توظيف الإجماع عند السنّيين لتبرير طاعة الحكّام حتّى لو كانوا جائرين أو مستولين بالقوّة على الحكم، بعض أقوال العلماء التي تعضد هذا الإجماع. ونظرنا في غايات هذا الموقف وفي صلته بالسياق التاريخي. وأشرنا إلى إعادة إنتاج هذا الموقف القديم في بعض مصنّفات الفكر الإسلامي الحديث خدمة لأهداف آنية راهنة.

بحثنا في مراجعة هذا الموقف المدّعى الإجماع عليه، سواء في القديم

أو الحديث؛ فكثير من المذاهب والأعلام أجاز الخروج على الحاكم الظالم، وكذا الأمر لدى عدد من ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث. وتؤول مراجعة هذه المسألة إلى إبراز دور الحكّام وعلماء الدِّين في الآن ذاته، فكلا الطرفين رغب في الطاعة ودعا إلى احتكار السلطة لتعمّ الفائدة عليهما.

سلّطنا الأضواء في المبحث الثالث المتعلّق بالإجماع والحريّة على مفهوم الإجماع الذي ضيّقت دلالته، وهو ما أثر في حريّة الاختلاف. وأبرزنا توظيف أدلّة إثبات الإجماع لتقرير إلزاميّته ووجوب طاعته بما يخدم المؤسّستين الدينية والسياسية معًا.

توقّفنا عند صلة الإجماع السكوتي بالسياسة وبالحرية. ونظرنا في إقصاء فئات عريضة من المجتمع من المشاركة في الإجماع، وفي قاعدة منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق باعتبار المسألتين من تجلّيات تقليص هامش الحرية في المجتمع. وأوضحنا بعض المواقف المراجعة للمسألتين في الفكر الإسلامي الحديث.

ولمّا كانت هذه المسائل ذات طبيعة نظرية، أردنا أن ندرس مثالًا عمليًا يبرز الصلة بين الإجماع والحرية، ولذلك اخترنا مسألة توظيف الإجماع في حكم المرتدّ. وافتتحنا عملنا هذا بعرض بعض الشواهد من أقوال علماء صرّحوا بالإجماع على قتل المرتدّ، إن في العصر القديم أو في العصر الحديث.

وقمنا في إثر ذلك بمراجعة هذا الموقف اعتمادًا على آراء علماء قدامى ومحدثين. وتوسّعنا بشكل خاص في مواقف المحدثين لأن إعادة النظر في حدّ الردّة تمّت في هذا العصر بخاصّة، سواء من خلال تأويل بعض الآيات أمر مراجعة النظر في الحديث المشهور المعتمد عادة لإثبات حدّ الردّة.

توقّفنا في هذا الصدد عند الاستغلال السياسي لحدّ الردّة لقتل الخصوم السياسيين وعند اعتبارها جريمة سياسيّة لا علاقة لها بحريّة الاعتقاد في الإسلام، وفق بعض الباحثين.

أولًا: الإجماع ووظيفة التبرير والشرعنة السياسية

لئن أكّد محمد عابد الجابري أن التنظير السنّي للحكم لم يبدأ إلّا بعد وفاة الشافعي[1]، فالظاهر أن هذا الرأي بحاجة إلى المراجعة، بخاصّة أننا نجد في رسالة الشافعي اعتمادًا صريحًا على أصل الإجماع لشرعنة قاعدة من قواعد النظرية السنيّة للخلافة، هي وحدة الخلافة. يقول الشافعي: «وهكذا كانت كتب خلفائه (الرسول) بعده وعمّالهم وما أجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة واحدًا والقاضي واحدًا والإمام، فاستخلفوا أبا بكر، ثمّ استخلف أبو بكر عمر، ثم عمر أهل الشّورى ليختاروا واحدًا فاختار عبد الرحمان عثمان بن عفّان»[2].

المرجّح أنه ما دام الشافعي يتحدّث عن إجماع المسلمين على مبدأ وحدة الخليفة والقاضي والإمام، فهو يبطن إجماعهم على مبادئ أخرى. ومن الواضح أن اعتبار المبادئ السياسية تبريرات للفعل السياسي الواقع في الماضي يستند أساسًا إلى استحضار أحداث الماضي، وأن هذا المنهج لم يُدشّن بعد الشافعي بل بدأ قبله، أو عن طريقه، مثلما يؤكّد الشاهد الذي سقناه، فكي يعضد الإجماع على مبدأ وحدة الخليفة استعاد الماضي «فاستخلفوا أبا بكر ثم...». فهذه الجملة ستصبح الأنموذج الذي سيقتدي به المنظّرون للخلافة ليجعلوا من أحداث الماضي معيارًا ضامنا لشرعية الفعل السّياسي.

لا يخفى أن ترتيب الخلفاء الذي ذكره الشافعي سيكون الترتيب المعتمد لدى أهل السنّة، على غرار اعتمادهم الترتيب الشافعي الرباعي للأصول. ولئن اعتبر الجابري أن «في موضوع الخلافة قد يصبح الإجماع والقياس - في غياب النص من كتاب أو سنّة - الأصلين اللّذين ستشيّد عليهما نظرية أهل السنّة في الخلافة»[3]، فإن هذا الرأي يحتاج أيضًا إلى المراجعة لأن هذه

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط 3، نقد العقل العربي؛ 1 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988)، ص 110.

(2) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي 150 - 204**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 419-420.

(3) الجابري، ص 110.

النظرية وإن قامت على مبدأ الاختيار في مقابل النظرية الشيعية التي قامت على النص والوصية، فإنّها لم تخلُ من استناد إلى نصوص من القرآن والحديث تؤوّلها وتوظّفها لتعضيد آرائها وقواعدها وأحكامها. إلّا أننا اخترنا التركيز على حجّة الإجماع وحدها، فهي العمود الفقري لنظرية الحكم السنيّة في مختلف مكوّناتها وركائزها.

تساءل علماء الفقه والكلام عن ضرورة انتصاب إمام يحكم الناس. وهو السؤال الذي شغل كثيرين من كتّاب الفلسفة السياسية. ووظّف المسلمون حجّة الإجماع لشرعنة ضرورة قيام خليفة يؤمّ الناس في شؤون دينهم ودنياهم. يقول الأشعري: «واختلفوا في وجوب الإمامة فقال الناس كلّهم إلّا الأصمّ لا بدّ من إمام»[4]. وتبلور توظيف الإجماع في عبارة صريحة على أيدي الفقهاء والمتكلّمين اللاحقين، ومنهم الماوردي، من ذلك قوله «وعدّها (الإمامة) لمن يقوم بها في الأمّة واجبًا بالإجماع وإن شذّ عنهم الأصم»[5]. ومن الجليّ أن الاحتجاج بالإجماع في هذا الشّأن من خصائص الفكر السنّي، لذلك يقول الآمدي: «والمعتمد فيه لأهل الحقّ ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النّبي على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام»[6]. وتتجلّى من خلال هذا القول إضافات عدّة بالمقارنة مع قولة الماوردي السابقة، فهناك على صعيد أول نسبة حجة الإجماع إلى أهل الحق، أي أهل السنّة. وتبطّن هذه العبارة بلا ريب الرؤية المتوتّرة للآخر غير السنّي؛ فبدلًا من السعي إلى جمع شمل أهل القبلة، يعتمد الإجماع أداة يختصّ بها فريق من المسلمين دون الفِرق الأخرى يعدّ ممثلًا للوجه الإيجابي في مقابل تمثيل أهل الضلال للوجه السلبي. كما نجد أول مرّة - في حدود علمنا - تأصيلًا لحجّة الإجماع من خلال مبدأ التواتر، وهو يفيد أعلى درجات العلم. لذلك كان الوسيلة المثلى التي نقل بها القرآن والخبر المتواتر في السنّة النبوية. وما يقوّي حجّة الإجماع - فضلًا عن ذلك - أنها

(4) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ط 3، النشرات الاسلامية؛ 1 (فيسبادن: دار فرانز شتاينر، 1980)، ص 460.

(5) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 29.

(6) سيف الدين علي بن محمد الآمدي، **الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين**، دراسة وتحقيق محمد الزبيدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)، ص 72.

خاصّة بالصّدر الأول. والإجماع في هذا المستوى بمنزلة الإجماع القطعي نظرًا إلى الوزن المعنوي للصحابة، وإلى قلّة عددهم، وهو ما يجعل إمكانية انعقاد إجماعهم واردة وممكنة عقلًا.

يعدّ تأكيد حجّة الإجماع في هذه المسألة ترسيخًا للطابع البشري لهذا الرأي، حيث اتّفق الناس في الحضارات والأديان كلها تقريبًا على ضرورة وجود سلطة تنظّم حياة كلّ مجموعة بشريّة، وتسهر على رعاية أمور دينها ودنياها. لذلك أكّد علماء الإسلام مبدأ المصلحة بوصفه المقصد من نصب السلطة متمثّلة في الإمام ومن ينوبه، وهذا ما يجلوه قول الآمدي: «وحكمة ذلك أنّنا نعلم علمًا يقارب الضرورة أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه في جميع موارده ومصادره، وما شرعه من الحدود وعقود المعاملات والمناكحات وأحكام الجهاد، إنّما كان لمصالح الخلق، والأغراض عائدة إليهم معاشًا ومعادًا. وذلك ممّا لا يتمّ دون إمام مطاع وخليفة متّبع»[7].

لم يقتصر الاستدلال بالإجماع على ضرورة وجود السلطة وانتصاب الإمامة على الفكر الإسلامي القديم، بل امتدّ إلى ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ فالمؤرّخ التونسي المالكي ابن أبي الضّياف (ت 1874م) يؤكّد هذا الرأي قائلًا: «من المقرّر المعلوم أن الملْك منصب ضروري للنوع الإنساني وواجب على الأمّة بالشرع عند أهل الحق يأثمون بتركه، إذ هو من فروض الكفاية راجع إلى اختيار أهل الحلّ والعقد من الأمّة، ومن أدلّة وجوبه إجماع الصّحابة»[8]. ومن الطريف في هذه القولة غياب مصطلح الخلافة واستبداله بالملْك علامة على اقتناع المؤرخ المالكي بأن نظام الخلافة آل في الممارسة السياسية إلى نظام ملكي لا تتوافر فيه الشروط الشرعية التي ضبطها الفقهاء القدامى الذين نظّروا للخلافة الإسلامية.

من المهمّ أن نلاحظ أيضًا أن هذا المؤرّخ وسّع من أفق نظره في المسألة، متطرقًا إلى مستوى إنساني عام يوجب قيام سلطة في كلّ مجموعة بشرية لا في

(7) الآمدي، ص 74.

(8) أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، 9 مج في 5، ط 2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2004)، مج 1، ص 6.

المجتمع الإسلامي وحده. أمّا المستوى الثاني، فهو خاص بالأمّة الإسلامية. وهنا تحضر حجّة إجماع الصحابة لشرعنة وجوب نصب سلطة تنظّم المجتمع. وهكذا مزج ابن أبي الضياف بين الدليلين العقلي والنقلي في البرهنة على رأيه.

لعلّ أحد وجوه الانزياح الذي أحدثه ممثلو الفكر الإسلامي الحديث في معالجتهم لهذه المسألة اعتبار إجماع كلّ الفِرق الإسلامية على وجوب نصب الإمام وعدم الاقتصار على الموقف السنّي، ويتّضح هذا التوجّه من خلال قول رشيد رضا: «أجمع سلف الأمّة وأهل السنّة وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام واجب على المسلمين شرعًا لا عقلًا فقط كما قال بعض المعتزلة»[9].

لا ريب في أن الجمع بين الحجّتين الشرعية والعقلية من الآليات التي وظّفها رشيد رضا للدفاع عن ضرورة بقاء نظام الخلافة بعد إلغائه رسميًا على يد كمال أتاتورك في عام 1924. لذلك جاء كتاب رشيد رضا بشأن الخلافة لمقاومة هذا القرار والردّ عليه وعلى من وافقه، مثل علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**.

يثبت كثيرون من الباحثين أن توظيف الإجماع في النظرية السياسية السنّية للخلافة برز في أثناء جدالهم النظري مع الفكر الشيعي، وسعيهم إلى تفنيد مبدأ النصّ والوصية الذي قامت عليه النظرية الشيعية، وتكريس مبدأ الاختيار الذي نهضت عليه النظرية السنيّة. وهو اختيار يعضده الإجماع الواقع من الصحابة. يقول الجابري في هذا الصدد: «وهكذا فلكي يثبت متكلّمو أهل السنّة وفقهاؤهم أن الإمامة بالاختيار لا بالنّص، لن يكتفوا هذه المرّة بسرد الأحداث التاريخية كما فعل صاحب كتاب «الإمامة والسياسة»[10]، بل سيلتجئون أيضًا إلى الاستشهاد بالإجماع، إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر...»[11].

لعلّ هذا الخلاف الأساسي بين النظريّتين السّنية والشيعية هو عصب الشقاق بين الإسلامين السنّي والشّيعي، إذ فرّقهما منذ البداية تصوّران متناقضان لشرعية الخلافة؛ فالتصوّر الشّيعي للخلافة، القائم على الوصية والنصّ

---

(9) محمد رشيد رضا، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص 18.

(10) ينسب هذا الكتاب عادة إلى ابن قتيبة، لكن في المسألة نظر.

(11) الجابري، ص 110.

والعصمة، يسبغ القداسة على منصب الإمامة ويجعلها أصلًا من أصول الاعتقاد الشيعي. أمّا التصوّر السنّي الناهض على الاختيار والإجماع والاجتهاد، فإنّه يؤكّد طابعها البشري، ولا يعتبرها من أصول الاعتقاد. يقول الجويني: «الكلام في هذا الباب (الإمامة) ليس من أصول الاعتقاد»[12].

كان للإجماع دور في تكريس هذا الخلاف بين النظريتين، إذ حتى لو كان يُنتظر منه أن يقوم بدور توحيدي بين المسلمين، فإنّه تحول في الواقع إلى سلاح مذهبي لإقصاء رأي الآخر من أجل إثبات رأي الذات التي تعتقد أنها تمتلك الحقيقة وتتماهى معها، وأن ما سواها على ضلال لخروجهم على الإجماع والجماعة.

الملاحظ أن ثنائيّة الإثبات والنّفي اعتمدتها جميع الفِرق لإثبات وجودها وآرائها وإلغاء وجود غيرها، على غرار قول الباقلاني: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمّة وإبطال النصّ على إمام بعينه قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النصّ صحّ الاختيار لأن الأمّة متّفقة على أنه ليس طريق لإثبات الإمامة إلّا هذين الفريقين ومتى فسد أحدهما صحّ الآخر»[13]. وكان من الضروري لتحقيق الاقتناع بمبدأ الاختيار البدء بخلافة أبي بكر، وإعلان الإجماع على تفضيله وطاعته وإمامته، فتلك هي تجلّيات صحّة الاختيار. لذلك نرى الفكر الأشعري، ممثّلًا بالباقلاني، ينوّه بأبي بكر ويضخّمه تضخيمًا يتجاوز حدود أهل الأرض ليشمل أهل السماء. يقول الباقلّاني: «وليس في السماء ولا في الأرض بعد النّبيين أو المرسلين خير من أبي بكر، وكان رضي الله عنه مفروض الطاعة لإجماع المسلمين على طاعته وإمامته وانقيادهم له»[14]، إلّا أن القراءة التاريخية تثبت أن الإجماع لم يتحقق. وهذا

---

(12) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، حققه وعلّق عليه وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، ص 410.

(13) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة** (بيروت: [د. ن.]، 1959)، ص 195، وانظر الرأي ذاته لدى: الجويني، **كتاب الإرشاد**، ص 423، والآمدي، ص 88-89.

(14) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط 3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، ص 65.

الصاحب بن عبّاد يردّ حجّة الإجماع قائلًا: «يقال لهم ما ثبت إجماع الصحابة على إمامته في حال من الأحوال لأن في أول أمره ظهر الخلاف عليه وترك الرضا بإمامته من عامّة الأنصار ووجوه المهاجرين كسعد بن عبادة وإخوته والعبّاس بن عبد المطّلب.. وكالزبير بن العوام.. وكخالد بن سعيد، فإنّه لمّا ورد من اليمن أظهر الخلاف وحثّ بني هاشم وبني أميّة على الخلاف[15] حتى قال: «أرضيتم بأن يلي عليكم تيم»»[16].

لا تقتصر القراءة التاريخية المناقضة لحجّة إجماع الصحابة على المصادر الشيعيّة، فبعض المصادر السنّية أوردها أيضًا، على غرار كتاب **الإمامة والسياسة** المنسوب إلى ابن قتيبة (ت 276هـ)، فهو يروي أن سعد بن عبادة (ت 14هـ) «كان لا يصلّي بصلاتهم ولا يجمع بجمعهم، ولا يفيض بإفاضتهم، ولو يجد عليهم أعوانًا لصال بهم. ولو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم. فلم يزل كذلك حتى توفّي أبو بكر ووُلِّي عمر بن الخطاب فخرج إلى الشّام فمات بها ولم يبايع لأحد»[17]. وقد روى الطّبري (ت 310هـ) عن الزهري (ت 124هـ) أن عليًّا والزّبير وبني هاشم ظلّوا ستة أشهر من دون مبايعة أبي بكر حتى ماتت فاطمة[18]. وهكذا يتّضح أن الالتجاء إلى حجّة إجماع الصّحابة كان مجرّد أداة حجاج مذهبية أيديولوجية غير وفية للتاريخ الذي استيقظت فيه النعرات القبليّة من جديد.

لعلّ أحد أهمّ تجلّيات هذه النزعة القبليّة اشتراط أن يكون الخليفة من قريش. واعتمد هنا أيضًا الإجماع للإيهام بمشروعيّة هذا الشرط الدينية. لذلك يقول الماوردي في الشرط السابع من شروط الإمام: «والسابع النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذّ فجوّزها في جميع النّاس»[19].

---

(15) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ط 3 (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1992)، ج 3، ص 209.

(16) أبو القاسم إسماعيل الصاحب بن عباد، **الزيدية** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1986)، ص 78-79.

(17) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تحقيق طه محمد الزيني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 16-17.

(18) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 208، وعز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 13 ج، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 2، ص 225-231.

(19) الماوردي، **الأحكام**، ص 32.

ذهب بعض العلماء إلى حدّ اعتبار اشتراط قرشية الخليفة مذهب العلماء كافّة[20]. لكن إلى أيّ مدى يصحّ هذا الرأي؟ نلاحظ أن مخالفة هذا الرأي ليست خاصّة بالفكر غير السنّي وإنّما تشمل أيضًا علماء سنّيين؛ فالباقلاني مثلًا كان لا يقول باشتراط القرشيّة لإدراكه تلاشي عصبيّة قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء[21]. أمّا الجويني، فبيّن أن المسألة محتملة مخالفًا بذلك الإجماع المزعوم. يقول: «ومن شرائطها عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش، وهذا ممّا يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب»[22]. وشكّك ابن حجر في هذا المبدأ[23].

بعد سقوط الخلافة العباسية، تجاوز الفقيه الحنفي نجم الدين الطرسوسي (ت 758هـ) شرط القرشيّة اعتمادًا على فتوى أبي حنيفة وعلى حديث آخر نُسب إلى الرسول هو «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإنْ تأمّر عليكم عبد حبشي»[24]. واعتمد ابن خلدون قراءة مقاصدية لشرط القرشيّة اعتبر بمقتضاه أن القصد منه توافر العصبية في الإمام، أي أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها. وبناء على هذا يُنزل ابن خلدون شرط النسب إلى أرض الواقع بعد أن وقع التعالي به من خلال ادّعاء أنه ممّا أمر به الله[25]. وخالف الإجماع على شرط

---

(20) انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1930)، ج 12، ص 200.

(21) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 2 (بيروت: مكتبة المدرسة؛ دار الكتاب اللبناني، 1961)، ص 343-347.

(22) الجويني، **كتاب الإرشاد**، ص 427.

(23) شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري: بشرح صحيح البخاري** (القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1927)، مج 3، ص 119.

(24) نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق طالب العلم أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن اسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 28. والحديث رواهُ أبو داوُدَ والتِّرمِذِيُّ، وقالَ: حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

(25) يقول عز الدين بن عبد السلام: «ولمّا علم سبحانه أن الآراء تختلف في معرفة الصّالح والأصلح والفاسد والأفسد في معرفة خير الخيرين وشرّ الشرّين، حصر الإمامة العظمى في واحد... وشرط في الأئمّة أن تكون أفضل الأمّة.. وأمر بطواعية الأفاضل بشرط أن يكون الأئمّة من قريش»، انظر: عز الدين بن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد، أو، القواعد الصغرى**، تحقيق إياد خالد الطباع (بيروت، دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1996)، ج 1، ص 121.

القرشية أيضًا غير السنّيين من الخوارج والمعتزلة. يقول النوبختي (توفي بين عامي 300 و 316هـ): «وقالت الخوارج كلّها إلّا النجدية: الإمامة تصلح في الأمناء من الناس من كان منهم قائمًا بالكتاب والسنّة عالمًا بهما... وقالت المعتزلة: إن الإمامة يستحقّها كلّ من كان قائمًا بالكتاب والسنّة، فإذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنّة ولّينا القرشي... وقال ضرار بن عمرو (ت 190هـ): إذا اجتمع قرشي ونبطي ولّينا النّبطي وتركنا القرشي لأنه أقلّ عشيرة وأقلّ عددًا، فإذا عصى الله وأردنا خلعه كانت شوكته أهون... وقال إبراهيم النظّام ومن قال بقوله: الإمامة تصلح لكلّ من كان قائمًا بالكتاب والسنّة لقول الله (ﷻ): ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[26]. ولا شكّ في أن هذه الآراء تواجه الخلفية القبلية لشرط القرشية، وتلتقي مع روح الرسالة الإسلامية لتجعل المقياس الديني أساس اختيار إمام المسلمين، بما يعنيه ذلك من علم بالنصوص التأسيسية للدّين أو من التحلّي بالخلق الدّيني أي التقوى، وما تنهض عليه من خشية الله. وهكذا تتحقّق المساواة بين جميع المسلمين في فرص تولّي إمامة المسلمين.

لئن تواصل في العصر الحديث الدفاع عن اشتراط القرشية في الخليفة لعسر مخالفة الحديث والإجماع، فإنّ كثيرين من الكتّاب المحدثين، منهم محمد أبو زهرة، أعلنوا نفيهم هذا الشّرط، وبيّنوا أن الأحاديث الواردة في هذا الباب مجرّد أخبار لا تفيد حكمًا[27].

أمّا عبّاس محمود العقاد فإنّه استند إلى حجّتين أساسيّتين للتحلّل من هذا الشرط، **إحداهما** وجود أحاديث وآثار تعارض الأحاديث المعتمدة في إثبات شرط القرشيّة، منها حديث «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة»، وقول عمر: «لو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لولّيته»[28]. أمّا الحجّة **الأخرى**، فهي عدم دعوة النّبي إلى عصبيّة؛ ففي أحاديث كثيرة كان «قد

---

(26) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية 13. انظر: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي وسعد بن عبد الله القمي، **كتاب فرق الشيعة**، حققه وصحح نصوصه وعلق عليه وقدم له عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد، 1992)، ص 22-23.

(27) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الاسلامية**، 2 ج (القاهرة: دار الفكر العربي، 1971)، ج 1، ص 91.

(28) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 70.

بُرِّئ من كلّ دعوة إلى العصبية، وهو يؤْثر الإمام القرشي لصفات القدرة على القيام بالإمامة لا للعصبية..»[29].

في هذا السّياق تجرّأ علي حسني الخربوطلي على رمي الأحاديث المثبتة لأفضلية قريش بالوضع[30]. ولا ريب عندنا في أن هذا الموقف وأمثاله لا يعبّران عن تشبّع بقيمة المساواة الحديثة فحسب، وإنّما بقيمة العدل الإلهي أيضًا، ذلك أن عدل الله يفترض تسويته بين جميع البشر. لذلك، فإن عرض أحاديث القرشية على هذا المبدأ وعلى النصّ القرآني **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**[31] يُبرز تهافت هذه الأحاديث، وهو ما يؤكّد نشأتها في سياق الصراع السياسي بين الفِرق الإسلامية قصد تبرير حكم الخلفاء الأمويين ثمّ العباسيين، وجميعهم كانوا ينحدرون من قريش. وهكذا، فإن الاستناد إلى هذه الأحاديث وإلى إجماع الصحابة عليها مجرّد وسيلة سياسية يقوم بها فقهاء السلطة لشرعنة الأنظمة السياسية التي ينتمون إليها، بوصفهم قضاة أو وزراء أو فقهاء ومفتين يبرّرون الفعل السياسي انطلاقًا من الماضي ووصولًا إلى الحاضر؛ فلا شرعيّة للحاضر من دون إسباغ المشروعية على حلقات الماضي المترابطة.

أضحى الإجماع سلاحًا سياسيًا فاعلًا لشرعنة خلافة الحاضر لأنه يستخدم على صعيد **أول** لإلباس مؤسسة الخلافة كساء دينيًا من خلال التشديد على أنها تنهض على إجماع الصحابة عليها، ويستخدم على صعيد **ثانٍ** باعتباره مفهومًا سياسيًا يوحّد الرعيّة ويُظهر رضاها بخليفة الوقت. ولذلك يقول ابن مرزوق التلمساني (ت 781هـ): «وبيّنت هنالك أن الخلافة صارت لمولانا أبي الحسن رحمه الله بعهد أسلافه وانعقاد إجماع أهل العدوتين عليه»[32].

لئن تبيّن لنا أن الإجماع ليس سوى وسيلة من الوسائل التي أدّى إليها الاجتهاد البشري من أجل صوغ نظرية في الحكم وتُعتبر انعكاسًا لبيئتها

---

(29) العقاد، ص 70.

(30) علي حسني الخربوطلي، **الإسلام والخلافة** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1969)، ص 42.

(31) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية 13.

(32) أبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود عياد (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1981)، ص 98.

وزمانها وتجلّيًا من تجلّيات السلطة المدنيّة[33]، فإن فريقًا من العلماء المحدثين ومن حركات الإسلام السياسي تشبث بنظام الخلافة، ذلك أنه يتماهى - في نظر ممثّليه - مع النظام الإسلامي الأصيل. وكان الإجماع الذي جعلوه في مرتبة النصّ مستندهم للتشبث بهذا النظام، على غرار اعتبار عبد القادر عودة (ت 1954م)، منظّر الإخوان المسلمين في مصر، أن إقامة الخلافة فريضة شرعية يوجبها الشّرع على كلّ مسلم ومسلمة. والحجّة الثانية على رأيه هذا «إجماع المسلمين وأصحاب الرسول خاصّة على أن يقيموا على رأس الدولة من يخلف الرسول، والإجماع مصدر من مصادر الشريعة يلزم المسلمين كما يلزم النص»[34]. وفي مقابل ذلك برز منذ الثلث الأول من القرن العشرين من ينكر قيام الخلافة على الإجماع. ومن أهمّ من مثّل هذا الاتجاه علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**.

برزت أول إشارة إلى الإجماع في هذا الكتاب في الباب الثاني «حكم الخلافة» الذي افتتحه بذكر وجوب نصب الخليفة عندهم إذا تركه المسلمون أثموا كلّهم، وأعلن أنهم لا يختلفون في أنه واجب على كلّ حال «حتّى زعم ابن خلدون أن ذلك ممّا انعقد عليه الإجماع»[35].

يُبرز استخدام فعل «زعم» احتراز عبد الرازق من اعتبار الإجماع دليلًا من أدلّة تأصيل وجوب الخلافة. ويلجأ تعضيدًا لرأيه إلى الاستدلال بقول لعضد الدّين الإيجي (ت 756هـ) ذكره بعد أن استدل على وجوب نصب الإمام بإجماع المسلمين، هو «فإن قيل لا بدّ للإجماع من مستند، ولو كان لنُقِل نقلًا متواترًا لتوفّر الدواعي إليه، قلنا استغني عن نقله بالإجماع فلا توفّر للدواعي، أو نقول كان مستنده من قبيل من لا يمكن

(33) ينطلق الباحث اللبناني رضوان السيد من تعريف الماوردي للخلافة بأنها «موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدنيا»، ويرى أن اعتباره الإمامة موضوعة يدل على أنها منصب مدني وضع بإجماع الصحابة، مثلما يدل على معارضة القول بالنصّ، أي بأن الإمام منصب من الله ورسوله. انظر: رضوان السيد، «الفكر الإسلامي السياسي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية،» **التسامح**، العدد 4 (خريف 2004).

(34) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، ص 128.

(35) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]؛ الجزائر: موفم للنشر، 1988)، ص 23.

نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلّا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمنه عليه السلام»[36]. ويعلّق عبد الرازق على هذه القولة مقرّرًا أن الإجماع لا يُعرف له مستند في مسألة وجوب نصب الخليفة، وأن صاحب كتاب **المواقف** ما كان ليلجأ إلى هذا الموقف لو وجد في القرآن ما يصلح له مستندًا.

يتطرّق علي عبد الرازق في إثر ذلك إلى محاولة رشيد رضا أن يجد في السنّة دليلًا على وجوب الخلافة لتلافي الثغرة التي تركها التفتازاني (ت 792هـ) في كتابه **المقاصد**، حيث «غفل عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم»[37]. واعتبر عبد الرازق أن هذه الأحاديث ليس فيها أكثر من ذكر الإمامة أو البيعة أو الجماعة، وبناء على ذلك لا يوجد فيها ما يصلح دليلًا على ما زعموه من أن الشريعة اعترفت بوجوب الخلافة والإمامة العظمى، بمعنى النّيابة عن النّبي والقيام مقامه من المسلمين.

الظّاهر أن عبد الرازق لا يعتبر تلك الأحاديث صحيحة. يقول: «لا نريد أن نناقشهم في صحّة الأحاديث التي يسوقونها في هذا الباب، وقد كان لنا في مناقشتهم في ذلك مجال فسيح. ولكننا نتنزّل جدلًا إلى افتراض صحّتها كلّها»[38]. ولئن آثر عدم مناقشة معاني ألفاظ تلك الأحاديث، فإنه بيّن أنها لا تفيد في اللغة الشرعية أي معنى من المعاني التي استحدثوها بعده.

سعى عبد الرازق إلى عدم الاصطدام بعلماء الدّين في اعتبارهم الإجماع حجّة في مسائل الشّرع، لكنّه في المجال السياسي لا يراه حجّة ولا يُعدّه صحيحًا، أكان المقصود به إجماع الصّحابة وحدهم أم الصحابة والتابعين أم علماء المسلمين أم جميع المسلمين. ويلجأ في تأصيل رأيه هذه المرّة إلى النّقد التاريخي، ذلك أنه ينطلق من تاريخ الخلافة ليبرز أنها قامت على القوّة والسّيف. لذلك يرفض الإقرار بوجود إجماع حقيقي على الخلافة، سواء كان

---

(36) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 23. وانظر أيضًا: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **كتاب المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي**، بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الرحمن عميرة، 3 مج (بيروت: دار الجيل، 1997)، مج 2، ص 464.

(37) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 24.

(38) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 24.

سـكوتيًا أم صريحًا. يقول: «لو ثبت عندنا أن الأمّة في كلّ عصر سكتت على بيعة الإمامة، فكان ذلك إجماعًا سـكوتيًا، بل لو ثبت أن الأمّة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كلّ عصر في بيعة الإمامة واعترفت بها، فكان ذلك إجماعًا صريحًا، لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعًا حقيقيًا، ولرفضنا أن نستخلص منه حكمًا شـرعيًا، وأن نتخذه حجّة في الدِّين. وقد عرفت من قصة يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة ويُغتصب الإقرار»[39]. ونستحضر في هذا السـياق قول يزيد بن المقنع العذري وهو أحد الدّعاة إلى بيعة يزيد: هذا أمير المؤمنين، وأشار إلى معاوية، فإنْ هلك فهذا، وأشار إلى يزيد، ومن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه»[40].

لم يقتصر علي عبد الرازق في نقد حجة الإجماع على الخلافة على التاريخ السياسي بل استند أيضًا إلى تاريخ الفرق والعلماء من خارج الدائرة السنيّة، ليثبت وجود من أنكر وجـوب قيام الإمامة. يقول: «ولو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعًا يعتدّ به، فكيف وقد قالت الخوارج: لا يجب نصب الإمام أصلًا، وكذلك قال الأصمّ من المعتزلة وقاله غيرهم أيضًا. وحسْبنا في هذا المقام، نقضًا لدعوى الإجماع، أن يثبت عندنا خلاف الأصمّ والخوارج وغيرهم وإن قال ابن خلدون إنهم شـواذ»[41]. ولا شـكّ في أن هذا الموقف يمثّل خروجًا على الصف السنّي. فمواقف غير السنّيين لا يعتدّ بها عادة في الفكر السنّي، ولا تعدّ حجّة تُساق لإثبات رأي أو نقضه. فكيف يحتجّ بها شيخ أزهري؟ إن هذه المواقف صدمت هيئة كبار العلماء بالأزهر فقرّرت محاكمته. ووجّهت عدّة تهم له ولكتابه، منها التهمة الخامسة المتمثّلة في «إنكار إجماع الصّحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنّه لا بدّ للأمّة ممّن يقوم بأمرها في الدّين والدنيا»[42]. وبناء على هذه المحاكمة، أصدرت هيئة كبار العلماء يوم 19 آب/أغسطس 1925 قرار عزله من منصب القضاء الشرعي في محكمة المنصورة الابتدائية الشرعية.

(39) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 40.

(40) نوري جعفر، **الصراع بين الأمويين ومبادئ الإسلام**، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار المعلم للطباعة، 1978)، ص 55.

(41) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 41.

(42) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 137.

تُعدّ هذه المحاكمة إدانة للمفكّرين المحدثين الذين ولّوا وجوههم شطر الغرب، يستلهمون نظمه وقيمه وحداثته. وكان عبد الرازق فعلًا من هؤلاء المفكّرين الذين درسوا الاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد بإنكلترا. فكان ذلك من عوامل جرأته على رفض النظام السياسي العتيق في البلاد الإسلامية، وسعيه إلى استبداله بنظام قائم على إنجازات الفكر الغربي. يقول: «لا شيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملْكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[43].

كان هذا الموقف تهمة إضافية لعبد الرازق لأنه دعا فيه صراحة إلى هدم نظام الخلافة العتيق على الرغم من إدراكه ارتباط هذا النظام بالمقدّس وتماهيه مع الدّين الإسلامي، حتى عدّ من تجلّيات هذا الدّين ومن خصائصه. وهكذا لم تعد الخلافة كما ظنّ عبد الرازق من مكوّنات فضاء الاجتماع والسياسة، بل أضحت لصيقة بالدّين وبمصادره. وكيف لا يكون الأمر كذلك وهي أسست على مصادر التشريع الإسلامي الرئيسة مثل القرآن والسنّة والإجماع؟

لم يدرك علي عبد الرازق أن التغييرات الاجتماعية عسيرة وبطيئة جدًا، وأن القطع مع ما أِلفته النفوس عبر القرون لا يمكن أن يتمّ فورًا ومن غير تدرّج. وهكذا دفع عبد الرازق ضريبة باهظة لكنه أنشأ تقاليد جديدة تثور على السائد والبالي، وتدعو إلى الحداثة والتحديث، ولن يتحقّق ذلك بغير مراجعة ما أُجمع عليه قديمًا وغربلته لإبقاء ما يناسب عصرنا، سواء تمثّل في قيم خالدة أم في آراء ثاقبة، أو في غيرها.

ثانيًا: توظيف الإجماع لشرعنة طاعة أصحاب الحكم

تُعدّ الطاعة الغاية القصوى التي تنشدها كل سلطة لتحقيق الانقياد لإرادتها والخضوع لأوامرها ونواهيها. وأدرك الحكّام المسلمون أهمية الطاعة لدوام حكمهم ومقاومة أعدائهم، لذلك قرّبوا العلماء منهم وأغدقوا عليهم العطايا،

(43) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 173.

إدراكًا منهم أن التضامن معهم هو السبيل الوحيد لشرعنة سلطتهم وإقناع العوام بصحّة ولايتهم.

لم تكن مصادر التشريع بعيدة من «معركة» اكتساب الشرعية والتأييد، بل كانت أسلحة فاعلة يلجأ إليها علماء السلطة مثلما يتوسّل بها الخلفاء والأمراء. والأمثلة التي تُبرز أن أصحاب السلطة كانوا هم الذين يطلبون الطاعة كثيرة، منها ما قام به عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث، حين تمرد أهل المدينة على طاعته، فأرسل إلى أهل الشام «يستنفرهم ويعظّم حقّه عليهم ويذكر الخلفاء وما أمر الله به من طاعتهم ومناصحتهم ووعدهم أن ينجدهم جندًا وبطانة دون الناس»[44].

ولئن كان عثمان قد اكتفى من خلال هذا الشاهد بالقرآن الذي أمر بطاعة أولي الأمر من خلال الآية ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم**﴾[45]، على الرغم من أن دلالتها السياسية غير متّفق عليها، فإن الحكّام والعلماء بعده استفادوا من ظهور علم أصول الفقه ليوظّفوا قواعده ومختلف الأصول التي يسعى إلى التنظير لها من أجل خدمة مقصد الطاعة لأصحاب الحكم. وهكذا استُخدمت الأحاديث المنسوبة إلى النّبي لهذا الغرض، ووظّف الإجماع والقياس أيضًا لبلوغ هذا المأرب. وأكّد علماء أهل السنّة في هذا الصدد لا ضرورة طاعة الحكّام فحسب، وإنّما أيضًا لزوم طاعة الحكّام الجائرين، وأجمعوا على أنهم لا ينعزلون بفسقهم أو بجورهم. وصرّح بهذا الإجماع علماء سنّيّون من مختلف المذاهب السنّيّة؛ ففي المذهب المالكي روى ابن حجر عن ابن بطّال[46] المالكي الأندلسي (ت 449هـ) قوله: «وفي الحديث حجّة على ترك الخروج على السلطان ولو جار. وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»[47].

---

(44) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 494.

(45) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59.

(46) ابن بطّال: من كبار المالكيّة، يُعرف أيضًا بابن اللجام، ذكره القاضي عياض في: أبو الفضل عياض بن موسى عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، له **شرح لصحيح البخاري** مطبوع.

(47) ابن حجر العسقلاني، مج 7، ص 13.

اعتمد هذا الفقيه على الحديث، وعلى إجماع الفقهاء لتسويغ طاعة الحاكم المستولي على السلطة بالقوّة، ولم يجرؤ على إعلان مخالفة هذا الفعل لقواعد الشرع ونصوصه لأنه لا يقدر أصلًا على مواجهة قوّة السلطة. ولعلّه يستفيد من هذا الوضع، لذلك يفضّله على الخروج عليه اعتمادًا على الحجّة المعهودة، وهي الخشية من الفتنة التي تؤدّي إلى سفك الدماء. وبهذا يضطلع الفقيه بدوره التبريري بامتياز حفاظًا على مؤسسته الفقهية. ولا مجال لتحقيق هذا الهدف من غير هدوء اجتماعي يرضى فيه الخواص والعوام بما قُدّر لهم من ظروف ومقادير. وتكتسب عبارة «تسكين الدهماء» - في هذا السياق - دلالة بليغة لأنها تجلو إحدى الوظائف الأساسية التي أدّاها الفقهاء والأصوليون وعلماء الدّين بعامّة، باعتماد الإجماع وغيره، وهي وظيفة التهدئة الاجتماعيّة والحفاظ على الوضع القائم.

نجد في المذهب الحنفي ما يماثل الرأي المالكي السابق؛ حيث ذكر أبو اليسر محمد بن الحسين البزدوي (ت 493هـ) أن «الإمام إذا جار أو فسق لا ينعزل عند أصحاب أبي حنيفة بأجمعهم، وهو المذهب المرضيّ. ثمّ قال: وجه قول عامّة أهل السنّة والجماعة إجماع الأمّة فإنّهم رأوا الفسّاق أئمّة، فإن أكثر الصّحابة كانوا يرون بني أميّة وهم بنو مروان أئمة.. حتى كانوا يصلّون الجمعة والجماعة خلفهم.. وكذا من بعدهم يرون خلافة بني العباس وأكثرهم فسّاق، ولأن القول بانعزال الأئمّة بالفسق إيقاع الفساد في العالم وإثبات المنازعات وقتل الأنفس، فإنّه إذا انعزل يجب على الناس تقليد غيره وفيه فساد كثير. ثم قال: إذا فسق الإمام يجب الدعاء له بالتوبة، ولا يجوز الخروج عليه، وهذا مروي عن أبي حنيفة»[48]. ويعدّ هذا الموقف الحنفيّ من قبيل المواقف المهادنة لأهل الحديث، لأن ما روي عن بعض علماء المذهب الحنفي، وفي صدارتهم مؤسّسه أبو حنيفة، يخالف ما ذهب إليه، ذلك أن بعض الأخبار يؤكّد دعم أبي حنيفة لثورة زيد بن علي بن الحسين. وذكر أبو بكر الرازي الجصّاص أن مذهب أبي حنيفة «كان مشهورًا في قتال الظلمة وأئمّة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: «احتملنا أبو حنيفة على شيء حتّى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظلمة، فلم نحتمله، وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(48) أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي، **أصول الدين**، تحقيق هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه أحمد حجازي السقا (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، ص 190-192.

المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما روي عن النّبي»»[49].

نقف في المذهب الشافعي على قول للمزني يصرّح بالإجماع على ضرورة الطاعة والعدول عن الخروج. يقول: «وترك الخروج عليهم عند تعدّيهم وجورهم والتوبة إلى الله كيما يعطف بهم على رعيّتهم»، ثم ذكر إجماع الأئمّة على هذا فقال: «وهذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون والأوّلون من أئمّة الهدى»[50].

في هذا المذهب نلفي أيضًا النووي يقول: «وأمّا الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث على ما ذكرته وأجمع أهل السنّة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق»[51].

من الواضح أن اعتماد الإجماع والحديث يندرج في سياق محاولة فقهاء السلطان تغليف الطاعة السياسية بغلاف القداسة القائمة على مصادر التشريع العليا والملزمة، وفي مقدّمها القرآن. وهكذا لم يكن غريبًا أن يعتبر الفقهاء السلطان ظلّ الله على الأرض، مثلما ذكر الغزالي «فينبغي أن يُعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظلّه في أرضه فإنه يجب على الخلق محبّته، ويلزمهم متابعته وطاعته ولا يجوز لهم معصيّته ومنازعته. قال الله (ﷻ) ﴿**يا أيُّها الذين آمَنُوا أطِيعُوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسُولَ وأولِي الأمْرِ منْكُمْ**﴾[52].

من الضروري تنزيل هذا الموقف في سياقه التاريخي؛ فالغزالي وضع نفسه في خدمة الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية، وأعرب عن مقاومته للخطر الشيعي من خلال تأليفه كتاب **فضائح الباطنيّة**، وهو كتاب سياسي بامتياز رغم مضامينه الدينيّة، وعلى الرغم من قول الغزالي إنه رحل إلى بغداد من أجل

---

(49) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن للجصاص**، تحقيق عبد السلام شاهين، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، مج 1، ص 87.

(50) عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، **الشــرح والإبانة على أصول السنة والديانة**، تحقيق هنري لاووست (دمشق: المعهد الفرنسي، 1958)، ص 175.

(51) النووي، **المنهاج**، ج 8، ص 34.

(52) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، عرّبه عن الفارسية إلى العربية أحد تلامذته (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)، ص 49.

«تصنيف كتاب في علم الدّين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة»[53]. والجملة الأخيرة تفصح عن الهدف الأيديولوجي غير العلمي من هذا الكتاب. والملاحَظ أن هذا الكتاب جاء بأمر الخليفة المستظهر بالله لأن الغزالي يقول: «فجاءت الأوامر الشريفة المقدّسة النبوية المستظهريّة بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الردّ على الباطنيّة»[54]. هكذا يرتقي الخليفة في نظر الغزالي إلى مرتبة النبوّة؛ فالبراغماتية السياسية والضرورة الملحّة استدعتا اعتماد الرمز الدّيني لضمان طاعة الرعية وتكاتفها حول الخليفة لمواجهة التهديد الشيعي[55]. ودفعت هذه الغاية السياسية الآنية علماء أهل السنّة إلى إسباغ الطاعة الواجبة على كلّ حلقة من حلقات سلسلة الخلفاء ابتداء بالخليفة الأول أبي بكر، لذلك يقول الجويني: «أمّا إمامة أبي بكر فقد ثبتت بإجماع الصّحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة والانقياد لحكمه»[56].

كان علماء المذهب الحنبلي من أشد المدافعين عن وجوب طاعة الأئمّة، اعتمادًا على مختلف أصول التشريع، وبخاصّة الحديث والإجماع. من ذلك قول ابن بطّة العكبري (ت 387هـ): «وقد أجمعت العلماء من أهل الفقه والعلم أن صلاة الجمعة والعيدين والجهاد والهدي مع كلّ أمير برّ وفاجر والسّمع والطاعة لمن ولّوه وإن كان عبدًا حبشيًا إلّا في معصية الله، فليس لمخلوق فيها طاعة»[57]. وفي هذا السياق اعتبر ابن قدامة أن «من السنّة السمع والطاعة لأئمّة المسلمين وأمراء المؤمنين، برّهم وفاجرهم، ما لم يأمروا بمعصية الله فإنه لا طاعة لأحد في معصية الله، ومن ولي الخلافة واجتمع عليه النّاس ورضوا به أو غلبهم بسيفه حتّى صار الخليفة، وجبت طاعته وحُرّمت مخالفته والخروج عليه وشقّ عصا المسلمين»[58].

---

(53) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص 3.

(54) الغزالي، **فضائح**، ص 56.

(55) لمزيد التوسع في موقف الغزالي هذا، انظر: محمد أيت وعلي، **الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي** (لبنان: دار التنوير، 1998)، ص 35-46.

(56) الجويني، **كتاب الإرشاد**، ص 428.

(57) ابن بطة العكبري، ص 307.

(58) صالح بن فوزان الفوزان، **شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي**، اعتنى به وأشرف على طبعه عبد السلام بن عبد الله السليمان ([د. ن.: د. م.، د. ت.])، ص 263-264.

إن هذا الموقف تشقّه التناقضات لأنه يعتبر طاعة الفاجر من عقائد أهل السنّة إن لم يأمر بمعصية. فهل يُتوقّع من فاجر ألّا يأمر بمعصية؟ ألم يدرك هذا الفقيه أن ما بني على باطل فهو باطل؟ إن هذا الرأي وإن كان مبنيًا على قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» فإنه تجاوز حدّ الاعتدال حين اعتبر الطاعة واجبة، واستند إلى مفهوم الإجماع السياسي المغلّف بالقداسة لتأثيم الخروج عن الصفّ وتحريم المخالفة. وكان أجدر بمن يعرف قواعد الشّرع القائمة على الشورى والعدل أن يكون منتصرًا له لا لغيره، بخاصّة أنه يعي أن موقفه سيكون قدوة لغيره.

هذا ما حصل فعلًا في العصر الحديث؛ حيث أعاد كثيرون من العلماء إنتاج المواقف القديمة واستدلّوا عليها بالإجماع وغيره، على غرار قول محمد بن عبد الوهّاب (ت 1791م): «الأئمّة مجمعون من كلّ مذهب على أن من تغلّب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا»[59]. واقتدى بهذه المواقف أيضًا الحنابلة المعاصرون، مثل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، فهو يقول: «وأهل العلم متّفقون على طاعة من تغلّب عليهم في المعروف يرون نفوذ أحكامه وصحّة إمامته لا يختلف في ذلك اثنان ويرون المنع من الخروج عليهم بالسيف وتفريق الكلمة وإن كان الأئمّة فسقة ما لم يروا كفرًا بواحًا»[60].

من الواضح أن مثل هذه المواقف تستخدم الإجماع وغيره لتحقيق مآرب سياسية يقتضيها الظرف الذي يعيشه أصحابها. فجمعية علماء اليمن مثلًا، عندما حرّمت الخروج على الحاكم بالقول أو بالفعل، واعتمدت الحديث والإجماع ذاكرة «إن أكثر من عشرة من الأئمّة نقلوا الإجماع على حرمة الخروج على الحكّام شرعًا وأن ما نقل من خلاف البعض فهو إمّا قبل انعقاد الإجماع فالإجماع يرفعه أو بعد انعقاد الإجماع فالإجماع حجّة عليه»[61]، فإنّها كانت

(59) محمد بن عبد الوهاب، **فتاوى ومسائل (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الرابع)**، تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم، محمد بن عبد الرزاق الدويش (الرياض: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.])، مج 1، ص 67.

(60) عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ [وآخ.]، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، 6 مج (القاهرة: مطبعة المنار، 1928)، مج 3، ص 168.

(61) انظر بيان جمعية علماء اليمن في ختام مؤتمرها في أواخر أيلول/ سبتمبر 2011. <http://www.al-forqan.net/articles/print-1563.html>.

ترمي إلى الدفاع عن النظام الحاكم بزعامة الرئيس اليمني السابق علي عبد الله صالح، لذلك صرّحت بحرمة التظاهرات والاعتصامات التي شهدها اليمن، ودعت من أفتى بجواز الخروج على وليّ الأمر إلى مراجعة أنفسهم.

نقدّر أن القول بوجود إجماع بين جميع المذاهب على لزوم طاعة الحكّام، وعلى منع الخروج عليهم هو في الأصل ممّا اتّفق عليه أغلب علماء أهل الحديث، نظرًا إلى إحدى الروايات عن الإمام أحمد بن حنبل التي تقوم على قول الصحابي ابن عمر «نحن مع من غلب»[62]. إلّا أن هذا الموقف لا يمثّل مواقف الصحابة كلها، فكثير منهم خرج على عثمان، من ذلك خروج الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير وأهل المدينة على بني أميّة، وخروج كثيرين من التابعين على الحجّاج. وبناء على هذا، هناك من يرى جواز الخروج على الحاكم من الصّحابة والتابعين. وفضلًا عن هذا، فإن علماء المذاهب مختلفون في هذه المسألة؛ حيث نقل ابن حزم ذهاب «طوائف من أهل السنّة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج والزيديّة إلى أن سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلّا بذلك»[63].

كان أبو بكر الرازي الجصّاص الحنفي ممّن يدعون إلى مقاطعة الحكّام الظّلمة، وإلى إزالة المنكر الذي يمثّلونه بكلّ ما أمكن ولو بالقوّة. يقول: «وفي هذه الأخبار دلالة على أن الأمر والنهي لهما حالان، حال يمكن فيها تغيير المنكر وإزالته، ففرض على من أمكنه إزالة ذلك بيده أن يزيله، وإزالته باليد تكون على وجوه منها أنه لا يمكنه إزالته إلّا بالسيف»[64].

لمّا كان الموقف السنّي المدّعَى الإجماع عليه لا يخدم إلّا الدولة السنيّة التي توظّفه ضد معارضيها الذين غالبًا ما كانوا يستندون إلى أيديولوجيات غير سنيّة، فقد تجلّى ذلك في تبنّي المعتزلة والزيديّة والخوارج وكثير من المرجئة مبدأ وجوب الخروج بالسيف، إذا أمكن إزالة أهل البغي بالسيف[65]. ومن ذلك

---

(62) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 23.

(63) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق أحمد محمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 3، ص 100.

(64) الرازي الجصاص، مج 2، ص 31.

(65) انظر: الأشعري، **مقالات**، ص 451.

تبنّي القاضي عبد الجبّار المعتزلي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد، أي بالثورة المسلّحة، لا بمجرّد القول، لذلك مدح ثورة الحسين بن علي قائلًا: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي، إذ كان في صبره على ما صبر إعزاز لدين الله وبهذا يباهي سائر الإمام.. فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قُتل في ذلك»[66]. والفارق كبير بين هذا الموقف الذي يمجّد الثورة ويعتبر أنها من عوامل مباهاة الأمم الأخرى ومن ينقد هذه الثورة، على غرار ابن العربي (ت 543 هـ)[67].

سارت الإباضية على درب المعتزلة والزيدية، مجيزة الخروج على الحاكم الجائر. وفي هذا يقول الورجلاني: «وقالت السنّة: الخروج عليهم حرام وقتالهم على ذلك حرام ولا يحلّ الخروج عليهم وإن ضلّوا وضربوا وحرموا وغصبوا، وقالت الخوارج: الخروج عليهم واجب... وقال أهل الحق (الإباضيّة): الخروج عليهم سائغ جائز وهو قربة إلى الله عزّ وجلّ. وجهادهم على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات»[68]. ولا شكّ في أن هذا الموقف ينقد ما ذهب إليه أهل السنّة لأنّهم حرّموا الخروج حتّى في حالة ارتكاب الحاكم منكرات.

وُجّه هذا النقد إلى السنّيين من داخل صفّهم السنّي أيضًا؛ حيث كشف ابن الجوزي الحنبلي (ت 597هـ) الغايات الدنيوية لمواقف الفقهاء المرتبطين بالحكّام، فقال: «ومن تلبيس إبليس على الفقهاء مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك، وربّما رخصوا لهم فيما لا رخصة لهم فيه لينالوا من دنياهم عرضًا فيقع بذلك الفساد»[69].

---

(66) أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، ص 145.

(67) انظر كتابه: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **العواصم من القواصم: في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي** (ﷺ)، حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، [1979])، ج 1، ص 146.

(68) أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، 2 مج (عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984)، مج 2، ص 49.

(69) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، ص 709.

كان الشيخ رشيد رضا واضحًا في إنكار الإجماع على منع الخروج على الحكّام الظّلمة، فقال في تفسيره الآية: ﴿**إنّما جَزَاءُ الذِينَ يُحاربُون الله ورَسُولَه ويَسْعَوْنَ في الأَرْضِ فَسَادًا أنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا**﴾[70]: «وقد اختلف علماء المسلمين في مسألة الخروج على أئمّة الجور وحكم من يخرج لاختلاف ظواهر النّصوص التي وردت في الطاعة والجماعة والصّبر وتغيير المنكر ومقاومة الظلم والبغي»[71]. وبيّن رشيد رضا في إثر هذا أن «من المسائل المجمع عليها قولًا وعملًا واعتقادًا أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنّما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتدّ عن الإسلام واجب»[72].

الردّة في نظره (رشيد رضا) ليست الكفر فحسب، بل هي أيضًا إباحة المجمع على تحريمه، كالزنا والسكر وشرع ما لم يأذن به الله. وبناء على هذا، يوجب على المسلمين قتال الفئة الباغية من المسلمين على فئة أخرى. ولئن كانت مرجعية هذا الرأي متجذّرة في ممارسة السّلف، على غرار خروج الإمام الحسين على إمام الجور الذي ولي أمر المسلمين بالقوّة، فإنها تعضد بمرجعيّة الواقع الحديث الذي عاصره رشيد رضا، وهو واقع يرفض الاستبداد ويشرّع التمرّد عليه. يقول: «وقد صار رأي الأمم الغالب في هذا العصر وجوب الخروج على الملوك المستبدّين المفسدين. وقد خرجت الأمّة العثمانية على سلطانها عبد الحميد خان فسلبت السلطة منه وخلعته بفتوى من شيخ الإسلام»[73].

سار عبد القادر عودة على هذا المنهج، إذ رأى أن الغاية التي قبل من أجلها الفقهاء إمامة المتغلّب، وهي اتّقاء الفتنة وخشية الفرقة، لم تتحقّق بل أدّت إلى أشدّ الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الإسلام[74]. ويبني عودة تصوّره هذا على تنكّر المتغلّب لمبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن، لذلك فهو في نظره ليس أهلًا لقيادة المسلمين.

---

(70) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية 33.

(71) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، 8 مج، ط 1 (القاهرة: [دار المنار، 1908])، 12 مج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1973)، مج 6، ص 304.

(72) رضا، **تفسير القرآن**، مج 6، ص 304.

(73) رضا، **تفسير القرآن**، مج 6، ص 305.

(74) عودة، ص 170.

ولا يخفي عودة نقده التراث السنّي الذي برّر الرضى بحكم الظّلمة بالخشية من الفتنة. يقول: «وما علموا أنهم في الفتنة سقطوا بما رضوا من الخروج على أمر الله وبما سكتوا عن أمر الله»[75]. ويدعو من هذا المنطلق إلى الخروج على الحاكم الظالم مهما تكن التكاليف، فكلّ وضع مخالف للإسلام - في نظره - «يجب أن يزول مهما كلّف ذلك من تضحية لأن في ذلك إقامة للإسلام، والله قد اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ليقيموا الإسلام»[76].

لم يتخلّف محمد أسد (ت 1992م) بدوره عن تجاوز الإجماع المدّعى على طاعة الحكّام، بما يوهم بتغييب دور المحكومين في تقييد هذه الطاعة. وهكذا وجدناه يعلن «حقّ المواطنين في الإشراف على نشاط الحكومة ونقد تصرفاتها وإسقاطها إذا لزم الأمر»[77].

جليّ من خلال المصطلحات السياسية الحديثة التي يستخدمها صاحب هذا الرأي أنه متشبّع بأنموذج الحكم الديمقراطي. ولذلك، فإنّه يتبنّى بعض خيارات هذا الأنموذج في حالة اقتضاء الأمر إسقاط الحكومة، ومن هذه الخيارات إصدار حكم علني بإسقاطها من أكثرية الأمّة أو عن طريق المحكمة العليا. وتمكّن هذه الخيارات من تجنّب الثورة المسلّحة التي تؤدّي إلى الفتنة.

لئن كانت حجّة الفتنة علامة على تغليب النظام على العدل، فإن الأمر السلبي الذي ترتّب على اعتمادها هو «إعطاء الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة حتى صار هو القاعدة، وصار الخضوع له والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون، وأصبح الحديث عن الإمامة بشروطها وصفات القائم بها لا يتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهيّة إلى أرض الواقع والتطبيق، كما أصبحت الثورة والخروج على أئمّة الجور والاستبداد منكرًا يوصف أصحابه بالخروج والمروق»[78].

---

(75) عودة، ص 170.

(76) عودة، ص 17.

(77) محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، 1957)، ص 146.

(78) محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، 3 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 632-633.

إن هذا ما كان لينشأ لولا دور الحكّام من جهة ودور علماء الدّين من جهة أخرى؛ فعلى عكس من ذهب إلى أن التجربة الإسلامية لم تعرف «حاكمًا ثيوقراطيًا يعلن أنه إرادة الله المتجسّدة لأن المسلمين يعلمون يقينًا أن إرادة الله إنّما تجسّدت لا في شخص ولا في مؤسّسة وإنّما في الشريعة»[79]، تثبت المصادر التاريخية أن الحكّام كانوا يطلبون الطاعة ويدّعون لتحقيقها أنهم يستمدّون شرعيّتهم من الله. وفي هذا الصدد قال زياد بن أبيه - والي معاوية على البصرة - في خطبته عام 53هـ: «أيّها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السّمع والطّاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا... فادعوا الله بالصّلاح لأئمّتكم فإنّهم ساستكم المؤدّبون لكم، وكهفكم الذي إليه تأوون..»[80]. وما يعضد هذا المثال ما بدا من خلال عزم الخليفة الوليد بن يزيد (88هـ - 126هـ) على إلزام الناس بالبيعة لابنيه اللّذين لم يبلغا الحلم بعد أن عرف إجماع فقهاء عصره على إبطال مثل تلك البيعة، فلم يجد من حلّ يبرّر به غايته سوى الإلحاح على معنى «طاعة الله هي رأس الحكمة وكذلك طاعة أولي الأمر، ومن ترك الطاعة فقد أضاع نصيبه وعصى ربّه وخسر دنياه وآخرته»[81].

إن هذه الرغبة السياسية الجارفة لدى الحكّام في الانفراد بالسلطة ومنع تداولها خارج نطاق أسرهم الضيّقة ما كانت لتتمرّ لولا توخّي العنف بنوعيه المادي والرمزي، وما كانت لتتجذّر في التربة الإسلامية لولا مؤازرة العلماء إمّا تقيّة وإمّا طمعًا في المال والجاه. ولئن كانت قلّة من العلماء تجرؤ على الاعتراض أحيانًا، فإن الأغلبية كانت تجاري الحاكم في هواه وفي رأيه. والأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما رواه الفقيه الحنفي قنالي زاده (ت 979هـ)

---

(79) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 114-115.

(80) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 20 مج، ط 2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1965)، مج 16، ص 203.

(81) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دراسات إسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص 365 وما بعدها، وانظر: رضوان زيادة، «التوظيف السياسي لمفهوم «الفتنة» في التاريخ الإسلامي،» مجلة **التفاهم**، العدد 9 (شتاء 2005)، <http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=194 >.

قائلًا: «حكي أن الأمير زوّج أمهات أولاده من خدّامه الأحرار، فسأل العلماء الحاضرين عن ذلك فقالوا: نِعْم ما فعلت، فقال شمس الأئمّة (السرخسي): بل أخطأت لأن تحت كلّ خادم امرأة حرّة فكان هذا تزويج الأمة على الحرة، فقال الأمير: أعتقت هؤلاء. وجدّدوا العقد. وقال للعلماء الحاضرين. فقالوا: نِعم ما فعلت، فقال شمس الأئمّة: أخطأت لأن العدّة تجب على أمهات الأولاد بعد الإعتاق، فكان هذا تزويج المعتدّة في العدّة من الغير فلا يجوز»[82].

إن هذا المثال يعبّر بوضوح عن اختيار أغلب العلماء موقف محاباة الحاكم، مفرغين مفهوم الطاعة من مضامينه القرآنيّة ومكرسين فقهًا للطاعة يخدم مصلحة الفئتين المتضامنتين: فئة الساسة وفئة علماء الدّين. ولم يتوان العلماء في سبيل تجسيد هذا التضامن عن تأويل النصوص الدينيّة بما يخدم هدفهم، وعن توظيف الإجماع للإيهام بشرعية الطاعة، فكان ذلك من أبرز عوامل الشكّ في فكرة الإجماع. فحرصهم على تأصيل عدم الخروج على الحكّام، وإن كانوا ظلمة أو كفرة «تفوح منه رائحة السياسة بشكل فاضح، وهو يدفع إلى الاعتقاد بأن جميع صور الإجماع الأخرى هي من صنع السياسة أيضًا»[83].

صفوة القول إن إجماع العلماء على شرعنة الطاعة في كلّ حال ومن دون تقييد، مسألة وهميّة، وإن محاولة تغليف الطّاعة المطلقة للحكّام بالمقدّس لا تثبت أمام القراءة التاريخية، فهي من صنع التاريخ. وأكّدت بعض الدراسات الجامعية أن عوامل تاريخية ظهرت منذ منتصف القرن الثاني الهجري كان لها الأثر الكبير في التحوّل من ثقافة «الخروج» بغرض تغيير المنكر السياسي إلى ثقافة الطاعة السياسية الكاملة[84].

لئن كانت المواقف السياسية المعاصرة التي يتخذها بعض العلماء المحافظين ملتزمة بطاعة الحكّام، وبمنع الخروج المسلّح عليهم، ورفض شرعية الثورات التي تقوم بها الشعوب لقلب الأنظمة الحاكمة المستبدّة،

(82) علي جلبي بن أمر الله قنالي زاده، **طبقات الحنفية**، دراسة وتحقيق محي هلال السرحان، 3 ج، سلسلة إحياء التراث؛ 77 (بغداد: مطبعة ديوان الوقف السني، 2005)، ج 2، ص 76.

(83) صالح الورداني، «الخدعة،» شبكة الشيعة العالمية، <http://www.shiaweb.org/shia/khedaa/pa18.html>.

(84) انظر مثلًا: هاني عبادي محمد سيف المغلس، «الطاعة السياسية: دراسة لتطور وإشكاليات المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي،» <http://www.yemen-nic.info>.

فإنها تقوم بذلك خدمة لحكّام الوقت من جهة، وتشبثًا بسلطة السلف والنصوص من جهة أخرى. لكن إلى متى يتواصل الموقف الانتقائي من السلف والنصوص؟ أليس من الأجدر في عصرنا أن ننتبه إلى المواقف والنصوص المضيئة التي قيّدت طاعة الحكّام بالعدل والشورى، وأجازت الخروج المسلّح على الظلمة.

أورد ابن أبي الضياف في مقدّمة كتابه **إتحاف أهل الزمان** كثيرًا من هذه النصوص، من ذلك قول الشيخ حلولو (ت 898هـ) في شرحه لـ **المختصر**: «ولو قام على إمام من أراد إزالة ما بيده، فذكر ابن يونس من رواية عيسى عن ابن القاسم عن مالك: إنه إن كان مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذبّ عنه والقيام معه، وأمّا غيره فلا، ودعه وما يراد منه ينتقم الله من الظالم بالظالم ثم ينتقم من كليهما»[85].

روى ابن أبي الضياف ما كان من خروج ابن الزبير والحسين بن علي على يزيد بن معاوية (ت 64هـ)، وخروج خيار أهل العراق وعلمائهم على الحجّاج بن يوسف (ت 95هـ)، وأهل المدينة على بني أميّة، وتطرّق إلى موقف أهل السنّة في عصره. وهو الموقف القديم ذاته. يقول: «وأمّا جماعة أهل السنّة اليوم وأيمّتهم، فعندهم الصّبر على الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأنّ في منازعته استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدّماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر»[86].

اتخذ المؤرّخ التونسي مكانة وسطى بين الموقفين، فهو من جهة لا ينفي الموقف السنّي نهائيًا، بل يعتبر أن الصّبر لا ينافي الإنكار الواجب بالكتاب والسنّة والإجماع تعويلًا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دعائم الإسلام وكلّياته، وهو من جهة أخرى لا يرى التغيير بالخروج المسلّح بل بالقول والوعظ. يقول: «والتغيير باللسان لا يستلزم رفض طاعة ولا خروجًا عن الأمراء بتحزّب للمغالبة، وله وجوه كثيرة وأبواب مفتوحة كالوعظ من العلماء ورثة الأنبياء وتشكّي المظلومين من غير إغلاظ... وإذا تتبّعت الوقائع الماضية من كتب التاريخ ترى أن التغيير بالقول ربّما يقع له أثر ونفع، ولم نسمع بأحد

(85) ابن أبي الضياف، مج 1، ص 11.

(86) ابن أبي الضياف، مج 1، ص 12.

من جبابرة الملوك عاقب من وعظه أو نصحه أو تشكّى له بالقتل ونحوه، ممّا يبيح ترك هذا الواجب..»[87].

لا يمكن أن ننتظر من عالم يعمل ضمن جهاز الدولة في عصره موقفًا غير هذا، وهو موقف غير موثّق، ذلك أن ابن أبي الضياف لم يقدّم أيّ دليل تاريخي يبرز أن النصيحة القولية نجحت في تغيير الفعل السياسي، وفي المقابل فإن ما ذكره من غياب أي ردّة فعل عقابية على نصح العلماء غير صحيح، ويكفي تدليلًا على هذا ما ذكره قنالي زاده في أثناء ترجمته للفقيه والأصولي الحنفي محمد بن أحمد السرخسي. يقول: «أخذ في التصنيف وناظر الأقران وظهر اسمه. أملى «المبسوط» من خاطره من غير مطالعة كتاب ولا مراجعة تعليق نحو خمسة عشر مجلّدًا وهو في سجن بأوزجند محبوس، وعن أسباب الخلاص في الدنيا مأيوس بسبب كلمة كان فيها من الناصحين سالكًا فيها طريق الراسخين»[88].

ربما يبدو مبحثنا هذا الذي درسنا فيه توظيف الإجماع في تكريس طاعة أولي الأمر، مخالفًا لما يذهب إليه بعض الباحثين من تأكيد لدور الأحاديث في طاعة الحكّام. ولا نرى أن الأمر يسهل فيه الفصل بين دور الأحاديث ودور الإجماع، فكلاهما اعتُمد لتحقيق غاية الطاعة لأولي الأمر. ولعلّ قول ابن حجر السابق في تعليقه على قول ابن بطال ما يؤكّد هذا المذهب؛ حيث اعتمد ابن بطال حجّة الحديث وحجّة الإجماع في الآن ذاته، قائلًا: «في الحديث حجّة في ترك الخروج على السلطان ولو جار. وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه»[89]. ويُعتبر الاقتران بين حجتي الحديث النبوي والإجماع لشرعنة طاعة الحكّام حدثًا مبكّرًا؛ فالفقيه يستخدم الحديث باعتبار ما له من سلطة رمزية وهيبة تفرض على المؤمنين اتّباعها نظرًا إلى منزلة الرسول عندهم، إلّا أن الحديث المستخدم يكون معناه عادة مؤكّدًا الالتزام بالجماعة وعدم الخروج عليها.

في هذا السياق، يروى عن مالك قوله: «لا تجوز شهادة من نافق على السلطان إذا كان السلطان عدلًا، ومن خالف السلطان وخرج عن جماعة

---

(87) ابن أبي الضياف، مج 1، ص 14-15.

(88) قنالي زاده، ج 2، 74-75.

(89) ابن حجر العسقلاني، مج 13، ص 7.

المسلمين فلا شهادة له وصار من أهل الأهواء وغيرهم كالصفرية والإباضية. وقد قال رسول الله (ﷺ): «من خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[90]. استخدم مالك من خلال هذا الشاهد حديثًا نبويًا لتأثيم الخروج على السلطان. لكنّه لا يعتمده بسبب رمزيته الدينية وارتباطه بالرسول فحسب، وإنّما أيضًا لأن معناه يشدّد على ضرورة الانخراط ضمن ما أجمعت عليه الجماعة، سواء كان ذلك على مستوى قيمي أم سياسي أم عقائدي. وما يجلو البعدين الأوّلين ما رواه محمد بن سحنون: «قيل يا رسول الله وما الجماعة؟ قال: الجماعة لا تكذب بقدر الله خيره وشرّه ولا تماري في دين الله ولا تشتم أحدًا من أصحاب رسول الله... ولا تخرج بالسيف عن هذه الأمّة»[91].

ولئن كان أحمد بن حنبل قد اعتمد الأحاديث النبوية لترسيخ طاعة السلطان، فإنه أكّد أيضًا الإجماع والالتزام بالجماعة. يروي أبو يعلى الفرّاء الحنبلي قول حنبل في ولاية الواثق: «اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبد الله وقالوا: «هذا أمر قد تفاقم وفشا»، يعنون إظهار خلق القرآن - نشاورك في أنّا لسنا نرضى بإمرته ولا سلطانه فقال: عليكم بالنكرة بقلوبكم. ولا تخلعوا يدًا من طاعة ولا تشقّوا عصا المسلمين»[92].

الراجح لدينا أن الحديث وإن كان يستند إليه حقًّا إلى تأصيل طاعة الحكّام، فإن السلطة الفعلية كانت لحجة الإجماع، لأن أصحاب الفعل الحقيقي في الواقع هم العلماء الذين يسبغون الشرعية الدينية على صاحب الحكم منذ اللحظة الأولى لتولّيه السلطة. لهذا يتواتر لدى الفقهاء اعتماد الإجماع لشرعنة الإمامة. يقول الفرّاء: «وإنّما اعتبر فيها قول جماعة أهل الحلّ والعقد أنه الإمام لأنه يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع، ثمّ ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحلّ والعقد كذلك عقد الإمامة[93].

ويبدو أن التعويل على الحديث لتكريس طاعة الحكّام كان أكثر ظهورًا

(90) محمد بن عبد السلام بن سحنون، **كتاب الأجوبة: فقه... وحضارة**، تحقيق ودراسة حامد العلويني (تونس: دار سحنون، 2000)، ص 118.

(91) ابن سحنون، ص 119.

(92) ابن الفراء، ص 21.

(93) ابن الفراء، ص 24.

وكثافة لـــدى علماء الحديث الأوائل، وأنّ اعتماد الإجماع برز عند المتكلّمين. يقول في هذا الصدد أبو الحسن الأشــعري: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أن كلّ من ولي شيئًا من أمورهم عن رضى أو غلبة وامتدّت طاعته من برّ وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل»[94]. وممّا يعضد هذا الرأي استدلال أبي الوليد الباجي بما روي عن النّبي من قوله: «عليكم بالســواد الأعظم وملازمة الجماعة، فإن الشــيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»، وتعليقه على ذلك بقوله: «والجواب أنه إنّما أراد بذلك الشاذ عن الإجماع بعد انعقاده والخارج عنه بعد لزومه. ويجوز أيضًا أن يريد بذكر الجماعة لزوم طاعة الإمام وشقّ عصا المسلمين في الخلاف عليه»[95]. والواضح أن المقصود هنا ليس اعتماد الحديث لترسيخ الطاعة وإنّما اعتماد معناه لإثبات الإجماع وتكريس طاعة السلطان.

ثالثًا: الإجماع والحرية

قد يبدو الجمع بين طرفي ثنائيّة الإجماع والحرية من قبيل المؤالفة بين المتناقضات. فالإجماع مصطلح قديم ينتمي إلى المجال الدّيني، أمّــا الحرية فهي قيمة حديثة الدّلالات وإن كانت موجودة منذ القديم. والصّلة بينها وبين الإجماع يســودها التّنافر لا التجاذب. ذلك أن الإجماع ذو ســلطة ملزمة أو هو، بالعبارة القديمة، حجّة قاهــرة[96]، في حين أن الحرية تأبى الإلزام السّلطوي.

دفعتنا هذه العلاقة الإشكالية بين الإجماع والحرية إلى البحث في المصادر الأصولية القديمة، وفي مصادر الفكر الإســلامي الحديث عن بعض تجلّيات هذه الصّلة وخصائصها ومقوّماتها.

والناظر في مفهوم الإجماع يذهله التنوّع الكبير الذي يختصّ به، فهو

(94) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق ودراســة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ط 2 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002)، ص 297.

(95) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 463.

(96) استعمل هذه العبارة في وصف الإجماع الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال ســرحان، إحياء التراث الإسلامي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ج 1، ص 479.

تارة إجماع الصّحابة وتارة أخرى إجماع أهل المدينة أو غيرها من المدن، مثل مكّة والمدينة والكوفة، وهو طورًا إجماع آل البيت وطورًا آخر إجماع أهل السنّة. هذا التّنوّع برز بشكل خاص منذ بداية تشكّل المذاهب الفقهية الإسلامية في القرن الثاني للهجرة؛ ففي ذلك العصر لم تكن هناك بعدُ قيود على الرأي والاجتهاد، لذلك كانت الحرية ميزة أساسية للفكر الإسلامي التشريعي، إلّا أن عملية تقنين هذا الفكر وتسييجه منذ أن ألّف الشّافعي رسالته في أصول الفقه، مثّلت إيذانًا بانتهاء عهد حرية الفكر الاجتهادي بدعوى الفوضى التي أصابت التشريع وضرورة وضع ضوابط لهذا الفكر توحّد المرجعية الفقهية للعلماء والعوام في الآن ذاته. ومن هذا المنطلق أضحى الإجماع في المدوّنة الأصولية الفقهية يقوم على وحدة الدّلالة وثباتها بدلًا من تنوّعها وتغيّرها.

حدث الانزلاق الدّلالي في مفهوم الإجماع بشكل خاص عندما انتقل من الدّلالة على إجماع الأمّة بعامّة إلى إجماع العلماء بخاصّة، ومن إجماع العلماء بعامّة إلى إجماع الفقهاء بخاصّة، أو إجماع علماء مذهب واحد أو فرقة واحدة. وهكذا تحوّل مفهوم الإجماع إلى أداة صراع مذهبي تقضي على حرية الاختلاف، وتصادر الرأي الذي لا ينتمي إلى المذهب الضيّق. والأخطر من ذلك أنه تحوّل إلى وسيلة شرعنة وتقديس الاجتهادات البشرية التي وقع التوصّل إليها من خلال فريق من العلماء لا يمثّل جميع تيّارات الأمّة الإسلامية.

ما كان هذا ليتمّ لولا تأسيس حجيّة الإجماع عن طريق براهين نقليّة وعقليّة يجدر بنا التوقّف عندها لبيان صلتها بالحرية. وفي مقدّمة هذه الحجج بعض النصوص القرآنية التي لم تكن صريحة الدّلالة على سلطة الإجماع ومشروعيّته، بل استخدم التّأويل مسلكًا من مسالك الإقناع بتلك السلطة، من ذلك ما يقوله السمعاني (ت 489هـ) تعليقًا على الآية الخامسة عشرة ومئة من سورة النّساء[97]: «فإذا حرّم اتّباع غير سبيل المؤمنين قطعنا بوجوب اتّباع سبيل المؤمنين»[98].

---

(97) ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾.

(98) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، مج 1، ص 466.

الملاحظ أن هذا الشّاهد ينقسم إلى قسمين، **أحدهما** يدل مضمونه على وجود حكم إلهي لا يحمل طابع التقرير والإلزام، **والثاني**، وهو «قطعنا بوجوب اتّباع سبيل المؤمنين»، حكم بشري اجتهادي يتّسم بإلزام مزدوج «قطعنا» و«وجوب»، ومن شأن هذا الحكم المنبثق عن الموقف الأصولي التأويلي أن يلغي حرية الاجتهاد والتأويل. ذلك أنه يكرّس معنى وحيدًا للآية يتناسب وغاية الأصولي، والحال أنّ هذا الحكم مجرّد اجتهاد ليس له من شرعيّة إلاّ في نطاق فريق الأصوليّين الفقهاء. فالأصوليون المتكلّمون مثلًا، على غرار الجويني والغزالي، يعتبرون الآيات المثبتة للإجماع في المدوّنة الأصولية من قبيل الظّواهر، وأنها محتملة أكثر من معنى وليست قطعية الدّلالة على الإجماع[99].

من آليات تكريس استبداد المؤسسة الدينيّة بمجال التّشريع والدّين ومصادرة حرّيات الأطراف التي لا تستجيب لمواضعات هذه المؤسسة غمس الإجماع في المقدّس من خلال القول، على سبيل المثال، «وأمّا الإجماع فأصله في كتاب الله أيضًا»[100]، أو من خلال انتصاب الأصولي ناطقًا باسم الله مدركًا لمقاصد خطابه، على غرار قول الماوردي: «ثمّ نهى الله عن مخالفتهم فقال: ومن يشاقق الرّسول... فصار خلافهم محظورًا...»[101].

من الواضح أن الأصولي وهو يعلن هذا الرأي لا يتفطّن إلى أنه يقول ما يقول في وضعية تأويلية حتّمت عليه ذلك، وأن اجتهاده وإن صادر حرّية الرأي والاجتهاد لدى غيره ممّن يرون أن القرآن حمّال دلالات فإنّه لن يغلق الباب أبدًا أمام وجوه التّأويل الأخرى التي تنزّل النص في غير الحقل الدّلالي للإجماع. يقول ابن الحاجب في هذا السياق: «وتمسّك الشّافعي بقوله ومن يشاقق الرّسول وليس بقاطع لاحتمال ويتّبع غير سبيل المؤمنين في مبايعته أو

(99) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 119.

(100) أبو محمد عبد الوهاب علي بن نصر بن أحمد المالكي (القاضي)، «الإجماع،» نص ملحق بكتاب: أبو الحسن علي بن عمر بن القصار، **المقدمة في الأصول**، قرأها وعلق عليها محمد بن الحسين السليماني، دراسات ونصوص في أصول الفقه المالكي؛ 6 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 45.

(101) الماوردي، **أدب القاضي**، ج 1، ص 451.

متاجرته أو الاقتداء به أو في ترك مشاقته أو في ترك الكفر أو في الاجتهاد لا فيما أجمعوا عليه»[102].

إلّا أن مواقف من هذا القبيل لم يكن يعتدّ بها، بخاصّة أن حجيّة الإجماع لا تستند إلى النصوص القرآنية فحسب، وإنّما تنهض أيضًا على الأحاديث النبوية التي استخلص منها مبدأ عصمة الأمّة من الخطأ، إن من خلال حديث «لا تجتمع أمّتي على خطأ أو على ضلالة»، أو من خلال فكرة التّواتر المعنوي لجملة من الأحاديث من صنف الآحاد تختلف ألفاظها لكن حصل اتّفاق على معنى واحد تفيده، هو «وجوب التمسّك بالإجماع وتحريم المخالفة وعصمة الأمّة من الاجتماع على الخطأ والضلالة»[103]. ولا شكّ في أن استخدام منهج التحريم والتأثيم والتكفير والتضليل إزاء كلّ معارض للإجماع هو من تجلّيات سلب حرية الاجتهاد واضطهاد كلّ من يخرج على صفّ التّأويل الرّسمي للمؤسّسة الفقهيّة المتعاضدة مع السلطة السياسية، من أجل الحفاظ على «مسكّنات أيديولوجيّة» للمجتمع. وقد يفسِّر هذا البُعد السياسي العميق الثّاوي خلف نظرية الإجماع أو في ثناياها كلّ ما يعتمد من حجج وأحاديث لا تساق إلّا من أجل شيطنة (Diabolisation) الخارج عن الإجماع، من قبيل حديث «إنّ يد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض»[104].

لعلّ ما يعضد هذا الاستنتاج ما يستشفّ من الخطاب الأصولي من تماهٍ بين الخارج عن الإجماع والخارج عن السلطة السياسية، على غرار قول بعض الأصوليّين: «إذا تعرّفنا حال الأمّة وجدناهم متّفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته. ولم تزل الأمّة تنسب المخالفين للإجماع إلى المروق وشقّ العصا ومحادّة المسلمين ومشاقتهم، ولا يعدّون ذلك من عظائم الأمور وقبيح الارتكابات، فدل أنهم عدّوا إجماع المسلمين حجّة يحرّم مخالفتها»[105].

وبناء على هذا، فإن حجيّة الإجماع، من خلال ما ترتّب عليها من

---

(102) أبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي (القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1906)، ص 58.

(103) السمعاني، مج 1، ص 468.

(104) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تعليق إسماعيل الأنصاري، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ص 412.

(105) السمعاني، مج 1، ص 469.

توحيد المرجعية الدينية وتثبيت السلطة المحتكرة للاجتهاد في أيدي فريق من العلماء دون غيرهم من الفئات المقصية، لم تؤدّ إلّا إلى تكريس الاستبداد، لا على صعيد الفكر الاجتهادي فحسب، وإنّما على الصعيد السياسي أيضًا، من خلال مصادرة حرية المشاركة السياسية في الدولة لكلّ من لا يؤمن بأصول الفقه السنيّة، كخبر الواحد والإجماع. يقول الماوردي: «فأمّا ولاية من لا يقول بخبر الواحد، فغير جائزة لأنه تارك لأصل قد اجتمعت عليه الصّحابة، وأكثر أحكام الشّرع عنهم مأخوذة، فصار بمنزلة من لا يقول بحجيّة الإجماع الذي لا تجوز ولايته لردّ ما ورد النصّ به»[106].

لعلّ أحد أجلى مظاهر الاستبداد الذي تولّد من تأويل أدلّة حجّيّة الإجماع للدلالة على عصمة الإجماع، اعتبار العدد القليل من العلماء، بل العالم الوحيد، عددًا كافيًا لقيام حجّة الإجماع. يقول الدبوسي الحنفي في هذا الشّأن: «والإجماع من علماء الأمّة حجّة وإن كانوا ثلاثة أو خمسة أو عشرة وجاز تواطؤهم على الكذب عادة»[107].

يذهب الرّازي إلى أبعد من هذا، معتبرًا أن مبدأ العصمة يجيز الاعتداد بحجّيّة قول الواحد، وهذا ما يجلوه قوله: «لا يعتبر في المجمعين بلوغهم إلى حدّ التّواتر لأن الآيات والأخبار الدالّة على عصمة الأمّة والمؤمنين، فلو بلغوا - والعياذ بالله - إلى الشخص الواحد، كان مندرجًا تحت الدّلالة فكان قوله حجّة»[108]. وهذه الاستعاذة لا تمنع من استخلاص أن مجرّد تفكير الأصولي في هذه الفرضيّة يُعدّ علامة من علامات فكر يشرّع للاستبداد، وينسجم بذلك مع وضع الدّولة الإسلامية التي انحرفت منذ وقت مبكّر عن مسار الشّورى. وهكذا خلص بعض ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث إلى أن «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطوّر في تنظيم الشّورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجيّة

(106) الماوردي، **الأحكام**، ص 133.

(107) أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، قدم له وحققه خليل محيي الدين الميس (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2001)، ص 25.

(108) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، مج 3، ص 884.

الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[109]. وهذا الرأي وإن كان وجيهًا، فإنّه يضخّم من أثر العامل السياسي في إفراغ الإجماع من مضمونه في مقابل السّكوت عن دور المؤسسة الفقهية ذاتها في تصلّب طبيعة الإجماع وإغلاق باب التفاعل بينه وبين الواقع الذي تتجدّد قضاياه، وتتغيّر مصالح الناس فيه ورهاناتهم.

فضلًا عن ذلك، فإن تصوّر علّال الفاسي للإجماع المثالي في شكل «اتّفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبيّن وجهة النظر في مسألة ما»[110] لا يخدم، في نظرنا، حرية القرار الصادر عن هيئة الإجماع، لأن الخليفة هو الذي بيده عقد هيئة الشّورى. فهل سيجرؤ عالِم من العلماء دعاه الخليفة ضمن هذه الهيئة على السّير ضدّ هوى الخليفة؟ كما أن هذا التصوّر لا يساعد إلّا في تكريس مزيد من الاستبداد، لأن هيئة الشّورى المتكوّنة من قلّة من العلماء إن اتّفقت على حكم شرعي فمن الواجب تطبيق حكمها، حتّى لو كان هناك من يخالفها الرأي من بين العلماء غير المشاركين في الهيئة. فهؤلاء يجوز لهم إبداء رأي مخالف، لكن تنفيذ الإجماع يبقى مع ذلك أمرًا لازمًا. وهكذا يتّخذ الإجماع طابع السلطة النّخبوية التي لا تتّسع لأكبر قدر ممكن من المجتهدين. ولم يقدّم علّال الفاسي مقترحات بديلة لتحرير الإجماع من ربقة السلطة السياسية من جهة، ومن عائق الأقلية التي يمكن ألّا يكون بينها كبار العلماء، بخاصّة إن كان هواهم غير موافق لهوى الخليفة أو صاحب الحكم بعامّة، من جهة أخرى.

الظّاهر أن الثقافة التي نشأ الفاسي على مبادئها منعته من أن ينظر إلى الإجماع نظرة مستقلّة عن السلطة السياسيّة. لذلك فهو حتّى في مستوى أمانيه لا يرى مجموعة المجتهدين من أهل الإجماع إلّا إلى جانب الخليفة تعزّز سلطته وتقوم بدور استشاري وتشريعي اجتهادي، ولا تكون بأي حال من الأحوال سلطة مستقلّة عن الخليفة توازي سلطته وتقوم بدور الرّقابة على قراراته. يقول الفاسي في هذا الشأن: «ولو استمرّ المسلمون في

---

(109) علّال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط 5 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 121.

(110) الفاسي، ص 121.

سيرهم الطبيعي لتكوّنت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصة قادرة بجانب كلّ خليفة من خلفاء المسلمين، تشير عليه بما يجب أن يعمل، وتقرّر له الحكم في كلّ نازلة طبقًا لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنّة»[111].

يبدو أن هذا التمنّي ظلّ من غير تطبيق لأن استبداد الخلفاء لم يترك فرصة لتطبيق الشّورى، بل فسح المجال لنشأة إجماع مرتبط به وبأهوائه، من أهمّ تجلياته الإجماع السكوتي. ويُعدّ في بُعد من أبعاده تجلّيًا من تجلّيات غياب حرية الرأي، بخاصّة إذا كان هذا الإجماع صادرًا عن السلطة السياسية. يقول أبو علي بن أبي هريرة في هذا الصّدد: «إذا كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجّة، وإن لم يكن من حاكم كان إجماعًا وحجّة»[112].

الواضح أن صاحب هذا الموقف كان يُعاين تدخّل السلطة السياسية في الإجماع واضطرار العلماء الذين يحضرون مجالس الحكّام إلى التزام الصّمت خشية وتقيّة. وهذا أحد الأسباب الرئيسة التي جعلت فريقًا مهمًّا من الأصوليّين يرفضون حجّية الإجماع السكوتي. فحتّى عصر الصّحابة، الذي يُفترض أن يكون فيه الصّحابة أكثر جرأة بحكم قربهم من عهد الرسول، نُقل عنه بعض الوقائع التي تدلّ على خشية إعلان الموقف، ومن ثمّة مصادرة حرية الرأي بدافع الخوف من بطش الحاكم. لذلك ذهب المانعون لهذا الصّنف من الإجماع إلى احتمال أن يكون تقيّة لبعض الولاة، أو حشمة له، كما قال ابن عبّاس في عَوْل الفريضة: «أول من أعال الفرائض عمر بن الخطّاب، وأيم الله لو قدّم ما قدّمه الله وأخّر ما أخّره الله ما عالت فريضة فقال له ابن أوس: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر، فقال: هبته وكان امرءًا مهيبًا»[113]. وروي هذا الخبر بصيغة أخرى أكثر دلالة على أن عصا الحاكم أو درّته وراء رضى العالم بمصادرة حرّيته[114].

---

(111) الفاسي، ص 121.

(112) الرازي، **المحصول**، مج 3، ص 855.

(113) أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل البغدادي، **الواضح في أصول الفقه**، حققه وقدم له وعلق عليه جورج المقدسي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1996)، ج 5، ص 207.

(114) يقول علي عبد الرازق: «إن السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عبّاس ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول فقال: درّته»، انظر: علي عبد الرازق، **الإجماع في الشريعة الإسلامية** ([القاهرة]: دار الفكر العربي، [1947])، ص 78.

عارض بعض العلماء هذا الموقف لاعتبارات عدة، منها استبعاد احتمال التقيّة من الصحابة ومن علماء الدّين، لأن نصح الحكّام مفروض عليهم[115]، ومنها ندرة الإجماع النطقي «إذ العلم بتصريح كلّ واحد من المجتهدين بحكم واحد في واقعة واحدة متعذّر»[116].

الظاهر أن الإقرار بحصول التقيّة من شأنه زعزعة الثقة بالعلماء المجمعين. لذلك كانت الضرورة العملية توجِب استبعاد التقيّة. يقول ابن عقيل في هذا السّياق: «ولأن هذا القول يسدّ علينا باب الثقة بأقوالهم، فإن السكت على مثل هذا على سبيل الاتقاء والهيبة يجوّز عليهم الموافقة بالقول لأجل الاتقاء والهيبة وتجويز التقيّة فعدمنا الثقة بجميع قضاياهم ورواياتهم وذلك باطل»[117].

إذا كان هذا الموقف المدافع عن المؤسّسة الدينيّة أثرًا من آثار تغييب الوقائع التاريخية وإهمال التفكير في العلاقة السلطوية التي تربط الحاكم بالمحكوم، سواء كان من العلماء أم من العوام، فإنّ قلّة من الأصوليّين اختارت - عن وعي منها أو عن غير وعي - الإقرار بأن غياب الحرّية أمر واقع لكن بعد فترة الصّحابة والعلماء المجتهدين. يقول القرافي عن الإجماع السكوتي: «هذا إنّما يتأتّى في المقلّدين بعد اختلاف المذاهب واستقرارها»[118]، وهذا ما جعل هذه القلّة تشترط تحقّق الحريّة وزوال التقيّة لقبول الإجماع[119].

يبدو أن أغلب ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث، بعد أن عاينوا المنزلة الكبرى التي منحت لحرّية الرأي والمعتقد في مختلف مجالات الحياة العملية

---

(115) حمادي ذويب، **جدل الأصول والواقع**، تقديم عبد المجيد الشرفي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009)، ص 628-629.

(116) نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 3 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج 3، ص 83.

(117) ابن عقيل البغدادي، ج 5، ص 208.

(118) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 9 مج، ط 3 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، مج 6، ص 2805.

(119) انظر: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، مج 2، ص 65.

والنظرية، رجّحوا رفض الإجماع السكوتي لما ينطوي عليه من إلجام لحرّية الرأي. فالساكت من المجتهدين، بحسب بعض المحدثين، «تحيط به المخاوف والملابسات السياسية، ومنها النفسية ومنها القهرية. وقد حدث هذا حتّى في أيام الصّحابة...»[120]. وأنكر الشيخ محمد الطّاهر بن عاشور الإجماع السّكوتي، معتمدًا على سلطة كبار الأئمة الذين رفضوا مشروعيته، مثل الشافعي والباقلاّني والغزالي والرازي[121].

استحضر بعض المحدثين في إنكاره هذا الإجماع قولًا مأثورًا عن الشافعي هو: «لا يُنسب لساكت قول». وبناء على هذا، يضحي فعل الكلام والنطق الصريح بالموقف علامة من علامات الحريّة، ويعدّ غياب هذا الفعل رمزًا من رموز غياب الحريّة، ومدخلًا إلى المجهول لأن العلم بدواخل النّفس أمر عصيّ على الفهم لغير صاحب النّفس. وعلى هذا الأساس قال الصنعاني: «إن السكوت من العلماء على أمر وقع من الآحاد أو من خليفة أو غيره من فعل محظور أو ترك واجب لا يدلّ على جواز ما وقع ولا على جواز ما ترك، إذ لا يثبت أنه قد أجمع السّاكت إلّا إذا علم رضاه بالواقع، ولا يعلم ذلك إلّا علّام الغيوب»[122].

تقوم نظرية الإجماع في الفكر الإسلامي على مشاركة فئة محدودة من العلماء في انعقاد الإجماع، ويترتّب على هذا الموقف إقصاء فئات عريضة من المجتمع ومصادرة حرّيتهم في إبداء مواقفهم. ولنشِر في البداية إلى غياب الحديث عن دخول المرأة في الإجماع، فمن اللامفكّر فيه عندهم أن تجتمع المرأة مع الرجال للتباحث في المسائل الدينية، إلّا أن موقفًا حنفيًا شاذًا همّشته المدوّنة الأصوليّة اختار التغريد خارج السّرب، لأنه دافع عن رأي يفيد أن من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد، فإنه يعتدّ بخلافه ولا ينعقد الإجماع مع

(120) أحمد بن محمد بن علي الوزير، **المصفى في أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996)، ص 390.

(121) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 2، ص 417.

(122) أبو ابراهيم محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام**، علق عليه وحققه وخرج أحاديثه وضبط نصه محمد صبحي حسن حلاق (الرياض: دار ابن الجوزي، 1997)، ج 4، ص 62.

خلافه. ويعضد ذلك باحتجاج الصّحابة بآراء عائشة وزوجات النّبي[123].

كرّست المنظومة الأصولية السنّية والشّيعية فضلًا عن هذا إقصاء العوامّ عن المشاركة في الإجماع بحجّة أنّ مبدأ عصمة الأمّة لا يخصّ إلّا العلماء المجتهدين. إلّا أن الغاية من هذا الموقف في ما يبدو هي إلزام العامّة بطاعة العلماء وفرض وصايتهم عليهم. لذلك نرى أحد الأصوليّين يعتبر «أن الأمّة إنّما كان قولها حجّة إذا قالوه عن استدلال، وهي إنّما عصمت عن الخطأ في استدلالها، والعامّة ليست من أهل النظر والاستدلال حتّى تعصم عن الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة، يدلّ عليه أن العامّة يلزمهم المصير إلى قول العلماء، فصار العلماء كأنّهم المتصرّفون فيهم، فيسقط اعتبار قولهم»[124]. وهكذا حاول العلماء تأسيس سلطة مؤسّستهم الدّينية من خلال فرض الوصاية على العامّة والاستئثار بالقرار دونهم ليكونوا سلطة موازية أو منافسة للمؤسّسة الحاكمة، لذلك أشهروا سلاح التأثيم في وجه العوامّ المخالفين للعلماء، فبان أن الخطاب الأصولي، كأيّ خطاب حجاجي، خطاب سلطوي بالأساس، لا يبحث عن الإقناع والمجادلة بل يسعى إلى تحقيق الطّاعة المطلقة والانصياع والخضوع لصالح المتكلّم أو الكاتب[125].

لا يقتصر الإقصاء على العوام وإنّما يشمل أيضًا العلماء من غير أهل الاجتهاد، مثل علماء اللغة والنحو والتفسير والحديث؛ فهؤلاء لا علم لهم بالأدلّة الشّرعية التي تستمدّ منها الأحكام، لذلك هم بمنزلة العوام. وبناء على هذا لا يدخل في الإجماع، بحسب فريق الأصوليّين الفقهاء، إلّا الفقهاء. أمّا الأصوليّون المتكلّمون، فهم لا يدخلون في الإجماع غير المتكلّمين. وهذا الإقصاء المتبادل يبرز أن الإجماع تحوّل إلى أداة من أدوات الصّراع المذهبي، يستخدمه كلّ مذهب لتأييد حجّته وشرعنة مواقفه والإيهام بأنّها تتطابق والإسلام،

---

(123) نُقل هذا الموقف عن أبي منصور السمعاني الحنفي (ت 450 هـ)، انظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني؛ مراجعة عمر سليمان الأشقر، 6 مج، ط 2 (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992)، مج 4، ص 475.

(124) السمعاني، مج 1، ص 480.

(125) انظر: Oswald Ducrot, Les Échelles argumentatives, Propositions; 2 (Paris: Éditions de Minuit, 1980).

أو تمثّل إرادة الله، والحال أنها مجرّد اجتهادات وتبريرات تثبت حرّية مجموعة قليلة على حساب مساحة حريّة أكبر عدد من المنتمين إلى الأمّة الإسلامية.

علاوة على هذا، تعدّ حرّية الاعتقاد أمرًا معدومًا في نظرية الإجماع، فهي تختص بالمسلمين ولا تسمح بمشاركة من سُمّوا كافرين، أكانوا كافرين معاندين، بحسب التّعبير الأصولي والمقصود به اليهود والنّصارى، أم كافرين متأوّلين، وهم المسلمون من أتباع المذاهب غير السنيّة. يقول الطوفي: «قوله ولا عبرة بقول كافر متأوّل أو غيره، وقيل المتأوّل كالكافر عند المكفّر دون غيره، و«اعلم أن الكافر إمّا أن يكون معاندًا أو متأوّلًا، فإن كان معاندًا غير متأوّل كاليهود والنصارى، ومن ارتدّ عن الإسلام رغبة عنه، لم يُعتبر قوله في الإجماع لأن الدّليل السّمعي إنّما دلّ على عصمة المؤمنين والأمّة، وهذا خارج عنهما، وأيضًا فإنه إذا خرج عن المِلّة اتُّهم عليها ولم يُؤتمن، وإن كان متأوّلًا أي مستندًا إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرّافضة والجهميّة ونحوهم ففيه قولان، أحدهما لا يعتبر قوله مطلقًا كغير المتأوّل بجامع الكفر والتكفير، والقول الثاني أنّه كالكافر عند من يُكفّره فلا يُعتبر قوله بالإضافة إليه. أمّا من لا يكفّره فقوله معتبر بالإضافة إليه، مثاله أن الخوارج اختُلف في تكفيرهم، فأهل الحديث يُكفّرونهم فلا يُعتبر قول مجتهدي الخوارج فيما أجمع عليه المحدّثون، والفقهاء لا يكفّرون الخوارج فيُعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء. وهذا القول أقرب إلى العدل»[126].

أوردنا هذا الشاهد على طوله لأن من شأنه تفصيل الرّؤية القديمة للآخر غير المسلم والآخر المسلم غير السنّي. فأمّا الطّرف الأول، فهو مقصيّ عن الإجماع بحكم نظرة مركزية تجعل الإجماع خصيصة للمسلمين وكرامة لأمّتهم، وتغلّف هذه الرّؤية بالقداسة من خلال مبدأ العصمة.

لكن ألا يمكن أن نعيد مراجعة هذا الرأي، بخاصّة إن أخذنا بالاعتبار بعض الآراء التي لم تكن تهمّش إجماع علماء الأمم الأخرى. يقول ابن عقيل في هذا السياق: «وأمّا قولهم إن هذه أمّة من الأمم فأشبهت من تقدّمهم، فيحتمل أن لا نسلّم بل نقول: إن سائر الأمم إجماع علمائها معصوم، وقد ذهب إليه جماعة

(126) الطوفي، ج 3، ص 41.

من العلماء، منهم أبو إسحاق الإسفراييني من أصحاب الشافعي..»[127]. فإن اعتمدنا هذا الموقف استنتجنا اتّفاق الأمّة الإسلامية والأمم الأخرى في مبدأ عصمة إجماع علماء كلّ أمّة. ومن شأن هذا الرأي المتسامح أن يفتح الطريق أمام تعاون مثمر بين علماء الأديان المختلفة من قبيل المشاركة في مناقشة القضايا الدينيّة ذات الطابع العام، أي التي تمتّ بصلة إلى جميع أتباع الدّيانات.

أمّا الطّرف **الثاني** المقصي من الإجماع مع أنه مسلم، فهو من جرّاء فكر لا يعتدّ بحرّية الرأي والاعتقاد، لأنه آمن بأن الحقّ أو الحقيقة واحدة يمتلكها فريق واحد، وكلّ فريق يدّعي أنه يمثّل هذه الفرقة الناجية.

اصطدم كثيرون من ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث بهذه الآراء التي أصبحت غريبة عن الواقع الحديث، وغير متجانسة مع قيمه ومع منظومة حقوق الإنسان، لهذا دعوا إلى نبذ التعصّب المذهبي وانتقاء ما يناسب العصر من مواقف هذه المذاهب. يقول الحجوي (ت 1956م): «فلتطرح الأمّة عنها التعصّب ولتكن مذهبًا واحدًا، وهو اعتبار جميع المذاهب، والأخذ من كلّ مذهب بما يوافق الأدلّة ويناسب روح العصر والوقت والحال والمكان والضّرورة»[128]. ويصل الحجوي بهذه الفكرة إلى منتهاها عندما يدعو إلى أن النهضة الحقيقية للأمّة والفقه تقوم على وجود فقهاء مستقلّين في الفكر مجتهدين، يستمدّون الأحكام من الكتاب والسنّة رأسًا، نابذين لكلّ خلاف وتقليد. وهذه الفكرة ثورية لأنها دعوة صريحة إلى عدم التقيّد بالمذاهب على الرغم من السياق المالكي الذي كان يُكتب فيه. لكن ضغط العصر الجديد والقضايا المتشعّبة المطروحة حتّما هذا الموقف الحداثي مثلما حفّزا إلى ظهور مواقف أخرى مشابهة له، على غرار موقف الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور الذي رفض إقصاء العامّة من الإجماع؛ فهو يعتبر «أن عقول الأمّة بخاصّتها وعامّتها عقول قيّمة، وهو معنى كونها وسطًا، وأن العامّة تأخذ نصيبًا من العصمة التي يراد لها أن تكون حكرًا على العلماء»[129].

---

(127) ابن عقيل البغدادي، ج 5، ص 128.

(128) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، خرج أحاديثه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، 24 مج في 2 (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، مج 4، ص 263.

(129) انظر: ابن عاشور، **تفسير التحرير**، ج 2، ص 20.

يمكن أن نقرّ على هذا الأســاس أن منهج الإقصاء الذي اعتمدتــه نظرية الإجماع الأصولية كان من أبرز تجلّيات نفي حرّية أوسع فئات المجتمع الإســلامي، إن في التعبير عن آرائهم أو في المساهمة في صياغات القرارات والأحكام الخاصّة بدينهم ودنياهم، وهذا الإقصاء «ضرب من الوصاية على هذه الفئات لا نجد له أثرًا في الرســالة المحمّدية، بل هو مناف لروحها منافاة مطلقة، وهي التــي تتوجّه إلى الناس كافّة وإلى المؤمنين والمؤمنات، من غير تمييز بأيّ معيار من المعايير الاجتماعية»[130].

تُعتبر قاعدة منع نســخ الإجماع بإجماع لاحق، وهي قاعدة يؤكّدها أغلب علماء أصول الفقه، من أهمّ تجلّيات غياب قيمة الحرّية في نظرية الإجماع الأصولية. وما يســاق لتبرير هذا الموقف برهان عصمة الأمّة؛ فالعصمة تقتضي منع نسخ الإجماع والشّريعة، إعلاء لشأنها وتمييزًا لها من شريعة غيرها من شــرائع الأمم من أصحاب الأديان الأخرى التي لم تختصّ بالعصمة، وكان النّسخ جائزًا لها وواقعًا بالشّريعة الإسلامية. يقول السمعاني الشافعي في هذا السياق: «ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكلّ بشــريعة محمّد. وإذا كان النّســخ جائزًا لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمّة. وأمّا في شريعتنا فلا يجوز النّسخ، بل هذه شريعة مؤيّدة فعصمت أمّتها ليُرجَع إليها عند الخطأ والنّسيان، وليبقى الشّرع بإجماع الأمّة محفوظًا»[131]. ومن الواضح أن هاجس الأصوليّين الذي يبرّر موقفهم هذا الخشية من التغيّر الذي يمكن أن يطرأ على أحكام الشّرع، فينزع عنها طابع الثّبات والدّيمومة والحفظ. وكيف يسمح بالتغيّر بعد أن انعقد الإجماع الملزم الذي لا يترك للأجيال اللاحقة هامشًا من الحرّية يمكّنهم من تعديله أو تبديله. ومن شأن هذا الموقف الأصولي المهيمن على المدوّنة الأصولية القديمة الحكم على أبناء الحاضر والمستقبل بأن يظلّوا مكبّلين باجتهادات السّلف وحلول الماضي، وكأن الحقيقة - أدينيّة كانت أم دنيويّة - حكر على السّابقين لا يتقنون إلّا هم سبل اكتناهها وكشفها.

لئن ســاد هذا الموقف لدى الأغلبية السّــنية والشّيعية، فقد برز في مقابلها موقف يجيز نســخ الإجماع اللاحق للإجماع السّابق الذي تبنّاه بعض المتكلّمين

---

(130) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 165.

(131) السمعاني، مج 1، ص 471.

وأهل الرأي من المعتزلة والحنفيّة بشكل خاص. ذلك أنهم أدركوا أن استبداد السّلف على الخلف وإغلاق باب الاجتهاد أمامهم لا يتناسبان وقاعدة المصلحة التي بُني عليها الإجماع. وهكذا ذهب بعض الأصوليّين الحنفيّين إلى أن المجتهدين الرّاسخين يمكن أن ينتبهوا إلى تبدّل المصلحة التي أدّت إلى إبراز الإجماع الأول فيجمعون إجماعًا آخر ينسخ الأول، إلّا أن هذا الإجماع لا يخصّ إلّا إجماع الصّحابة[132].

إن هذا الموقف، وإن حرّر الإجماع من أسر اجتهادات الماضي وقرارات السّلف اعتمادًا على المصلحة، فإنه ظلّ بدوره غير قادر على مواجهة إجماع الصّحابة، فهو إجماع ملزم حتّى لو كان مبنيًّا على المصلحة والاجتهاد. ولا ريب في أن هذا الموقف نتيجة من نتائج تفعيل مبدأ عدالة الصّحابة. فبمقتضى هذا المبدأ أُخرج الصّحابة من التاريخ وأُسبغت عليهم هالة من القداسة جعلت مجرّد السؤال عن مدى حقيقة حصول إجماع منهم على كثير من القضايا الأساسية والثانوية بمنزلة الولوج إلى منطقة محرّمة، تُدخل صاحبها في باب ارتكاب الإثم والحرام.

إذا كان الأمر على هذا النّحو في الفكر الأصولي القديم، فكيف كان تعامل الفكر الإسلامي الحديث مع هذه المسألة؟

لم يتّفق ممثّلو الفكر الإسلامي الحديث على موقف واحد من مسألة حرّية أهل كلّ عصر في نسخ إجماع من سبقهم، فبرز بينهم موقف محافظ يمنع هذا النسخ اقتداء بما قرّره جمهور علماء الأصول القدامى[133]. إلّا أن بعض المحافظين أجاز هذا النّسخ إذا كان مستند الإجماع مصلحة مرسلة، فيجوز

---

(132) يقول ابن عبد الشكور في هذا السياق: «إن زمان نسخ ما ثبت بالوحي وإن انتهى لوفاته (ﷺ)، لكن زمان نسخ ما ثبت بالإجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده، فلا يمتنع ظهور مدة حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبّهين على أسرار الشّريعة بتبدّل المصلحة، فيجوز أن يجمع على خلاف ما أجمع عليه سابقًا لاحتمال تجدّد مصلحة أخرى، إلّا أن يكون الإجماع الأول إجماع الصّحابة، فإنّه أقوى من سائر الإجماعات لا ينسخ بإجماع من بعدهم»، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**؛ وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه (القاهرة: دار صادر، [1902])، ج 2، ص 81.

(133) انظر مثالًا على هذا الموقف: شعبان محمد إسماعيل، **دراسات حول الإجماع والقياس**، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993)، ص 145-147.

في هذه الحالة نسخه بإجماع آخر بحكم تبدّل وجه المصلحة التي بُني عليها الإجماع الأول[134]. وميّز أصحاب هذا الاتّجاه بين إجماع على حكم مسألة دينية خالصة والأمور المعلومة من الدّين بالضّرورة، ويكون مستند هذا الحكم دليلًا من النصوص التأسيسية. فهذا النّوع يمنع أن ينسخه إجماع لاحق، أمّا الإجماع على حكم مسألة لا نصّ على حكمها وتندرج في مجال المصالح الدينيويّة، فإن من الممكن نسخه.

من الواضح أن مبدأ المصلحة الذي اعتُمد حجّة لدى الأحناف بخاصّة لتجويز نسخ الإجماع السابق بإجماع لاحق، كان حجّة مشتركة لدى الباحثين المحافظين والمجدّدين في الآن نفسه. وكان محمد عبده من المؤيّدين لفكرة نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق إذا لم يكن ممكن التطبيق في ظلّ الظّروف الطّارئة[135]. والمقصود بالنّسخ هنا مسائل الدّنيا لا مسائل الدّين. وهذا ما أكّده رشيد رضا، فهو وإن احتفظ بالموقف الأصولي القديم في المسائل الدينية التي وقع حولها إجماع، فإنه أجاز في الأمور الدنيوية إعادة النظر في الإجماع السابق. يقول: «وللمتأخّرين منهم (الأمّة) أن ينقضوا ما أجمع عليه من قبلهم، بل وما أجمعوا هم عليه إذا رأوا المصلحة في غيره، فإن وجوب طاعتهم (أولو الأمر) لأجل المصلحة لا لأجل العصمة (...) والمصلحة تظهر وتخفى وتختلف باختلاف الأوقات والأحوال. وهذا غير ما حظره السّلف من مخالفة الإجماع الذي كانوا يعنون به ما جرى عليه الصّحابة، وكذا التابعون من هدى الدِّين بغير خلاف يصحّ عن أحد من علمائهم»[136]. وهكذا وقف رشيد رضا إلى جانب تحرير الاجتهاد من ربقة الماضي، لأنه أدرك بحكم حسّه النّقدي التاريخي أن الإجماع الملزم لا يكون كذلك إلّا لاستناده إلى المصلحة لا إلى العصمة. وبذلك يُسبغ على الإجماع طابعًا حيويًّا وحركيًّا يجعله صنوًا للاجتهاد البشري المتطوّر وفق الزمان والمكان، ويخلع عنه أردية القداسة التي غُلّف بها من خلال مبدأ العصمة. إلّا أن رشيد رضا لم يجرؤ على الرغم من ذلك على الاقتراب من المنطقة المحظورة، إجماع الصحابة، فأعلن أن موقفه لا يقصد

(134) انظر: وهبة مصطفى الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 2 مج (دمشق: دار الفكر، 1986)، مج 1، ص 586.

(135) رضا، **تفسير القرآن**، مج 5، ص 139.

(136) رضا، **تفسير القرآن**، مج 5، ص 170.

به هذا الصّنف من الإجماع، وحرص على التأصيل التراثي لما ذهب إليه من خلال مواقف العزّ بن عبد السلام (ت660هـ) والشاطبي وابن عقيل الحنبلي.وكان ابن عقيل يجيز ترك ما ثبت وجوبه بالإجماع إذا تغيّرت حاله، مثل الإجماع على جواز الصّلاة بالتيمّم إذا وجد الماء فيها (أي وهو في الصلاة) خرج منها[137].

بيّن علي عبد الرازق انحيازه إلى الموقف الحنفي على الرغم من معارضته رأي الأغلبية، وبنى رأيه على أساس المصلحة قائلًا: «ويتصوّر أن ينعقد إجماع لمصلحة ثمّ تتبدّل تلك المصلحة فينعقد إجماع آخر على خلاف الأول. ولكن عامّة الأصوليّين أنكروا كون الإجماع ناسخًا لشيء أو منسوخًا بشيء»[138]. ويقوم موقفه على رؤية تحترم عقول كلّ جيل، فلا يمكن أن يستأثر جيل واحد بفضل الفهم والاجتهاد. يقول: «ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهّرة على من تقدّم عصره، فقد تجرّأ على الله عزّ وجلّ ثم على شريعته الموضوعة لكلّ عباده الذين تعبّدهم الله بالكتاب والسنّة»[139].

الملاحظ أن الشيخ محمود شلتوت سلك هذه الطريق اعتمادًا على قراءة حركية للواقع الذي بني عليه الإجماع؛ ففي رأيه «إذا كان من أسس الإجماع اتّفاق النظر في تقدير المصلحة، وهي ممّا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فإنّه يجوز للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتي بعدهم إذا تغيّرت ظروف الإجماع الأول أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة»[140].

تطرّق علّال الفاسي إلى الموقف الأصولي القديم في هذه المسألة، وسعى إلى تفنيده من خلال حجّتين، **إحداهما** مستمدّة من التّراث الأصولي القديم. يقول: «وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات لأن الإجماع الأول ليس بحجّة دائمة، بل يبقى حجّة حتّى يحصل إجماع آخر. وهو ما رجّحه الرازي، وقال الصفي الهندي (ت 715هـ): إن مأخذه قوي»[141].

---

(137) رضا، **تفسير القرآن**، مج 5، ص 170.

(138) عبد الرازق، **الإجماع**، ص 98.

(139) عبد الرازق، **الإجماع**، ص 54.

(140) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط 13 (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص 546.

(141) الفاسي، ص 122.

والملاحظ هنا أن الفاسي يلجأ - مع انتمائه المالكي - إلى رأي البصري، وهو أحد علماء المعتزلة. وليس هذا بغريب، فقد أثّر هذا الرأي الاعتزالي في الفكر السنّي قديمًا وظهر عند الرّازي والهندي.

أمّا الحجّة الأخرى فتتمثّل في اعتبار الإجماع متّصلًا بالاجتهاد القائم على مراعاة الواقع والمصلحة العامّة. لذلك، فإن إغلاق باب النّسخ فيه لا موجب له. يقول: «ولست أدري الموجب لإقفال باب النّسخ في الإجماع، فالمفروض أن الإجماع إنّما يتّفق فيه المجتهدون على وجه من الاستنباط من المصدرين الأساسيين مراعاة للظّروف وللمصلحة العامّة»[142]. فهذه النظرة الحركية للإجماع تجعله متطوّرًا وفق الزّمن وحاجات النّاس، وبهذه الصّفة يضحي الإجماع متحرّرًا من سلطة المؤسسة الدينية، ومن سلطة يريد فريق أو جيل ما من العلماء أن يمارسها على فريق أو جيل آخرين. وهكذا ينقد الفاسي المنظومة الأصولية، داعيًا إلى تجاوزها في مسألة منع نسخ الإجماع حتّى يواكب الإجماع التطوّر ويتكيّف مع حاجات الناس وقضاياهم المتجدّدة، و«الظروف تتبدّل والرجال المجتهدون كذلك يتبدّلون، وتحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثه الزمان من تطوّر ومن حاجة. فهل يُعقل أن يبقى إجماع عصر حجّة في عصر آخر وقد وجد من الاتجاه العام وأحرى من إجماع المجتهدين ما ينقضه؟»[143].

لعلّ من الطّريف في الفكر الإسلامي الحديث أنه يمنح الثّقة من جديد بطاقات أذهان الأجيال اللاحقة؛ فربّ استنباط ما كان ليتأتّى في عصر قبل العصر الذي نحن فيه على حدّ عبارة علّال الفاسي[144]. وربّما يبني الإجماع الجديد حكمه «على دليل غفلت الأمّة عنه تبعًا لاختلاف العصور وتوسّع مصالح العباد وتطوّر قدرات الاجتهاد ومناهجه»[145]. واللافت أن قلّة من الباحثين المسلمين تجرّأوا على تجاوز المحظور، وأعلنوا أن إجماع الصّحابة ليس ملزمًا لمن بعدهم. ومن أهمّ الأمثلة لذلك موقف محمد إقبال

(142) الفاسي، ص 123.

(143) الفاسي، ص 123.

(144) الفاسي، ص 123.

(145) رفيق العجم، **الأصول الإسلامية: منهجها وأبعادها** (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ص 131.

(ت 1938م) القائل: «أمّا الإجماع الخاصّ بتقرير قاعدة شرعيّة، فإن الأمر فيه لا يعدو أن يكون موضوع تأويل. وإنّي لأجرؤ على القول معتمدًا على رأي الكرخي بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزَمة بإجماع الصّحابة. يقول الكرخي: «إن سنّة الصّحابة تكون ملزِمة في الأمور التي لا يجلوها القياس، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرّر بالقياس»[146]. والملاحظ في هذا الشّأن أن موقف إقبال لا يشمل جميع أنواع إجماعات الصّحابة، فالإجماع الخاص بالمسائل التاريخية في نظره ملزم، إلّا أن الإجماع المتعلّق بمسألة شرعية أو بنقطة قانونية غير ملزم لأن الفقه في نظره ليس إلهي المصدر بل هو اجتهاد بشري.

ما يجدر التنبيه إليه هو الترحيب الغربي بموقف المسلمين المحدثين الذين ميّزوا بين إجماع الصّحابة، الذي يُعدّ ملزِمًا وما عداه من إجماع ليس له سوى طابع ظرفيّ، فهذا الموقف في نظر بعض الباحثين مهمّ لأنه يعطي المسلمَ هامشًا من الحرّية يتقابل وسمة المحافظة التي تنجرّ عن إجماع لا يمكن الرجوع فيه والتراجع عنه. كما أنه مهمّ لأنه يُحدث قطيعة بين الديني والدنيوي في منظومة كانت تمزج المجالين، وقد عُدّ هذا العمل أقرب إلى طريقة التفكير الغربية منه إلى رؤية الفقهاء المسلمين التقليديّين[147].

رابعًا: توظيف الإجماع لقتل المرتدّ

تعدّ حرّية الاعتقاد من حقوق الإنسان الرئيسة، إلّا أن المدافعين عن هذا الحقّ في البلدان الإسلامية يصطدمون بحدّ الردّة الذي ينصّ على وجوب قتل المرتدّ. ووظّفت مصادر التشريع، ومنها الإجماع، لتأصيل هذا الحدّ. هكذا أشهر الإجماع في هذه المسألة منذ القديم على أيدي علماء مختلف المذاهب الإسلامية. ففي المذهب المالكي، ذكر ابن عبد البر أن «القتل بالردّة على ما ذكرنا لا خلاف بين المسلمين فيه، ولا اختلفت الرواية والسنّة عن النّبي (ﷺ)

---

(146) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي وراجع بقية الكتاب مهدي علام، ط 2 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968)، ص 202.

(147) انظر Lucie Pruvost, «Une Source du droit musulman: Le consensus ou Ijma'» dans: l'Année canonique, vol. 24 (Janvier 1980).

فيه، وإنّما وقع الخلاف في الاستتابة وفيما ذكرنا من المرتدة»[148]. وقال أيضًا، تعليقًا على حديث «من بدّل دينه فاقتلوه»[149]: «وفقه هذا الحديث أن من ارتدّ عن دينه حلّ دمه وضُربت عنقه والأمّة مجمعة على ذلك، وإنّما اختلفوا في الاستتابة»[150]. وأورد ابن فرحون المالكي (ت 779هـ) قول المُتيطي(ت 570هـ): «وأجمع أهل العلم فيما علمت أن المسلم إذا ارتدّ أنّه يستتاب ثلاثًا فإن تاب وإلّا قُتل»[151].

لم يتخلّف بعض أعلام المذهب الحنبلي عن تقرير حكم الإجماع في هذه المسألة، حيث نقل قول ابن قدامة: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدّين، روي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد رضي الله عنهم وغيرهم، فلم ينكر، فكان إجماعًا»[152].

صرّح ابن المنذر الشافعي بإجماع أهل العلم على قتل المرتدّ[153]. كما صرّح بقتل المرتدّ بعض علماء الحنفيّة كالكاساني[154] (ت 587هـ) وابن عابدين[155] (ت 1836م).

---

(148) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر على موطأ الإمام مالك**، ترتيب وتحقيق مصطفى صميدة، 10 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، مج 8، ص 291.

(149) رواه البخاري من حديث ابن عباس (2794).

(150) ابن عبد البر، مج 8، ص 285.

(151) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه وكتب حواشيه جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 2، ص 211.

(152) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي؛ مع تحقيق طه محمد الزيني (بيروت: دار الفكر، 1984)، ج 13، ص 74. وانظر الموقف ذاته لدى: أبو محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، **العدّة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل**، حققه وعلق عليه طارق الطنطاوي (القاهرة: مكتبة القرآن، 1996)، ص 189، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم** (القاهرة: [د. ن.، 1925])، ص 132.

(153) ابن المنذر، **الإجماع**، ص 123.

(154) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 10 مج، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط 2 (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2003)، مج 9، ص 530.

(155) محمد أمين بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، تحقيق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 6، ص 361.

تواصل في الفكر الإسلامي الحديث توظيف الإجماع لشرعنة قتل المرتدّ؛ حيث ذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور «إلى وجوب قتال المرتدّين اعتمادًا على ما سمّاه إجماع الصحابة، كما كان إجماعهم في نظره أصلًا في قتل المرتدّ بدعم من حديث معاذ بن جبل وعبد الله بن عبّاس «من بدّل دينه فاقتلوه»[156]. ولمّا كان هذا الموقف يتعارض مع حرّية المعتقد التي دافع عنها هذا الشيخ الزيتوني، فقد برّره اعتمادًا على أن من «دخل في الإسلام صار غير حرّ في خروجه منه لأن الارتداد يؤذن بسوء طويّة المرتدّ من قبل، فإنّه لا يتصوّر أن يجد بعد إيمانه دينًا آخر أنفذ إلى القلب من الإيمان»[157]. والظاهر أن هذا الموقف المتشدّد يفسّر بخطر الردّة على المجتمع الإسلامي، وهو تشدّد يقابله فكر متسامح في تفسيره لآية ﴿**لا إكْرَاه في الدّين**﴾، فهي في نظره تفيد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام ودليل واضح على إبطال الإكراه على الدّين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان بحسب تعبيره «يجري على الاستدلال والتمكين من النظر وبالاختيار»[158]. وبناء على هذا اعتبر - على خلاف كثير من العلماء - أن هذه الآية ناسخة لما تقدّم من آيات القتال.

اعتبر بعض الباحثين أن آراء معاصريهم التي تطعن في حدّ الردّة منقوضة بإجماع السابقين[159]. وذهب إلى أن منكر الإجماع القطعي والمعلوم من الدّين بالضّرورة كافر، «وعليه فإنّ هؤلاء المنكرين لحدّ الردّة يُخشى عليهم أن يكونوا بذلك منكرين لما هو معلوم من الدّين بالضّرورة»[160]. ومن الواضح أن من يتبنّى هذا الموقف يندرج في إطار من يعتبرون إجماع العلماء القدامى ملزمًا للأجيال اللاحقة، وأنه من غير الممكن نسخه وإلغاؤه. وما يفسّر هذه النظرة التي تجمّد الفكر التشريعي والاجتهادي الموقف التمجيدي والتضخيمي

---

(156) انظر: **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير حسن فتحي ملكاوي ([د. م.]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009)، ص 305.

(157) محمد الطاهر بن عاشور، «محمد رسول الرحمة،» **جوهر الإسلام**، العدد 4، السنة 3 (1968).

(158) ابن عاشور، **تفسير التحرير**، ج 3، ص 26.

(159) أبو عبد الرحمان الشنقيطي، **لماذا ينكر الإخوان حد الردة؟** موقع منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws>.

(160) الشنقيطي، **لماذا ينكر الإخوان**.

للسّلف، وهكذا هم يرون أن «كلّ خير في اتّباع من سلف، وكلّ شرّ في ابتداع من خلف، وما لم يكن دينًا فليس اليوم دينًا ولن يصلح آخر هذه الأمّة إلّا بما صلح به أوّلها، كما قال إمام دار الهجرة الإمام مالك»[161].

اكتفينا بعرض هذه المواقف التي تصرّح بوضوح بإجماع العلماء على قتل المرتدّ. ويحقّ لنا بعد ذلك أن نسأل إلى أيّ مدى تحقّق هذا الإجماع قديمًا؟ يمكن أن نجد الجواب في ما رواه ابن حزم وغيّبه كثير من المصادر السنيّة؛ حيث قال في كتابه **مراتب الإجماع**: «واتّفقوا أن من كان رجلًا مسلمًا حرًّا باختياره وبإسلام أبويه كليهما أو تمادى على الإسلام بعد بلوغه ذلك، ثم ارتدّ إلى دين كفر كتابي أو غيره، وأعلن ردّته واستتيب في ثلاثين يومًا مائة مرّة فتمادى على كفره وهو عاقل غير سكران أنه قد حلّ دمه إلّا شيئًا رويناه عن عمر وعن سفيان وعن إبراهيم النخعي أنه يستتاب أبدًا»[162].

يُستنتج من الجملة الأخيرة أن حكم الإجماع ليس صحيحًا وفق المنظور الأصولي، لأن الإجماع إن خالفه عالم واحد معتبر لا يُعتدّ به، فكيف وقد خرج عليه ثلاثة من العلماء أحدهم صحابي هو عمر والآخران تابعيان؟ إن هذا يؤكّد أن المسألة خلافية وغير مجمع عليها بشهادة ابن حزم، إذ قال: «كلّ من صحّ عنه أنه كان مسلمًا متبرئًا من كلّ دين حاشا دين الإسلام ثم ثبت عنه أنه ارتدّ عن الإسلام وخرج إلى دين كتابي أو غير كتابي أو إلى غير دين، فإن الناس اختلفوا في حكمه، فقالت طائفة: لا يستتاب، وقالت طائفة: يستتاب، وفرّقت طائفة بين من أسرّ ردّته وبين من أعلنها. وفرّقت طائفة بين من وِلد في الإسلام ثم ارتدّ وبين من أسلم بعد كفره ثم ارتدّ»[163].

هكذا، فإن الرأي الذي يحاول الإيهام بوقوع الإجماع على قتل المرتدّ لا غاية له إلّا حجب التنوّع الذي بيّنه قول ابن حزم، وطمس جانب الرحمة والتسامح الذي ميّز بعض المواقف القديمة، وفي صدارتها موقف عمر بن الخطّاب الذي

---

(161) انظر: أبو طلحة الغريب، «خرق الإجماع بزعم الاجتهاد والتنوير والتطوير (رد على القرضاوي وجمال البنا)،» شبكة أنا المسلم، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?345617->.

(162) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والإعتقادات** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 146.

(163) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **المحلى**، تحقيق أحمد محمد شاكر، 11 مج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [1928-1933])، مج 11، ص 188، المسألة رقم 2195.

كان يدرك جيّدًا أن من أشنع الأفعال قتل النفس البشريّة، وأن التعامل السلمي مع المرتدّ أفضل من التعامل العنيف. وروت مصادر عدّة قول أنس بن مالك (ت 93هـ): «بعثني أبو موسى الأشعري بفتح تستر إلى عمر بن الخطاب فسألني عمر، وكان نفر ستة من بكر بن وائل قد ارتدّوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، فقال: ما فعل النفر من بكر؟ قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قلت: يا أمير المؤمنين قوم ارتدّوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين ما سبيلهم إلّا القتل فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلمًا أحبّ إليّ ممّا طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء...»[164]. وفي رواية أخرى يقترح عمر حبس المرتدّ الذي يُعرض عليه الإسلام فيرفض، وقد تبنّى هذا الموقف إبراهيم النخعي (ت 96هـ): الذي تفرّع عنه فقه العراق، وكذلك سفيان الثوري (ت 161هـ): الإمام البارز ضمن أهل الحديث. وهناك من يضيف عمر بن عبد العزيز[165] (ت 91هـ). ويبدو أن هذا الرأي استمرّ إلى وقت متأخّر «لأن ابن حزم كرّس مبحث حدّ الردّة في **المحلّى** للردّ على هذا الرّأي ممّا يعني أنه كان رأيًا معتبرًا استحقّ كلّ تلك العناية بالردّ عليه»[166].

في العصر الحديث أُعيد إحياء الموقف القديم الرافض لقتل المرتدّ أو الساعي إلى مراجعته. ويعدّ محمد توفيق صدقي من أوائل الذين صدعوا بهذا الرأي في مقالته «الإسلام هو القرآن وحده»، حيث لم يذكر صراحة حديث «من بدّل دينه فاقتلوه»، لكنّه ردّ عليه بشكل غير مباشر من خلال حديث آخر هو «إذا ما روي لكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردّوه»[167]. وهذا الحديث يختزل منهج توفيق صدقي لأنه يجعل للقرآن السلطة التي تخوّل له رفض الحديث إن خالف نصوصه وأحكامه. وينسجم هذا الرأي

(164) ابن حزم الأندلسي، **المحلى**، مج 11، ص 190.

(165) يُروى عن عمر بن عبد العزيز أن قومًا أسلموا ثم لم يمكثوا إلّا قليلًا حتى ارتدّوا، فكتب ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز فكتب إليه عمر أن ردّ عليهم الجزية ودعهم». أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق أيمن نصر الدين الأزهري، 12 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 10، ص 171.

(166) محمد محمود كالو، «حكم المرتد بين الأخذ والرد،» موقع أحباب الكلتاوية، <http://www.alkeltawia.com/vb/showthread.php?t=3646>.

(167) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده،» **المنار** (مصر)، السنة 9، العدد 7 (1906)، ص 515.

مع إيمان صاحبه بأن متن القرآن مقطوع به، وفي المقابل فإن العمل بالأحاديث ليس واجبًا، بخاصّة أنه لم يُكتب شيء منها إلّا بعد مدّة طويلة من وفاة الرسول الذي لم يأمر بكتابتها. ويجب التمييز في هذا الصدد في موقف صدقي من السنّة بين الحديث المتواتر والآحاد، فهو يقبل الأول من السنّة الفعليّة ويعدّه واجبًا على الأمة الإسلامية في الأزمنة والأمكنة كلها، إلّا أن أخبار الآحاد لا يمكن في نظره القطع بشيء منها مع أنها تكوّن أغلب السنّة[168].

بناء على هذا، يرى صدقي أن القرآن يغيب فيه أيّ أمر بقتل المرتدّ في مقابل حضور نصوص فيه تعضد حرّية الاعتقاد. يقول: «وأمّا قتل المرتدّ لمجرّد ترك العقيدة، فهذا ما يخالف القرآن الشريف[169]، ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾[170]. ويحتجّ أيضًا بالآية ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[171].

ولئن كان هذا الموقف خروجًا على الإجماع السائد في الفكر الإسلامي عبر العصور، فإنه لا يعدّ قطعًا نهائيًا معه، لذلك فإنّه لم يتّهم المسلمين بالاضطهاد الديني بسبب قيامهم بقتل المرتدين في بعض المناسبات، بل حاول تبرير ما حدث بضعف المسلمين وقلّة عددهم بالنسبة إلى أعدائهم أو بسبب قيام المرتدّين بإلحاق الأذى بهم. وعلى هذا الأساس يجيز قتل المرتدّ المحارب في هذا العصر، فيكون بذلك في منطقة وسطى في موقفه من حدّ الردّة لأن أثر القيم الحديثة ما زال لم يؤثّر فيه وفي علماء عصره بالقدر الذي سيكون عليه بعده، فضلًا عن أن سلطته المرجعية الأساسية هي القرآن لا منظومة القيم الحديثة. وكان موقف الشيخ رشيد رضا شبيهًا جدًا بموقف صدقي، حيث وُجّه إليه السؤال التالي: إذا كان الإسلام لا يضطهد أحدًا لعقيدته، فكيف يشرّع قتل المرتدّ الثابت بقوله (ﷺ) «من بدّل دينه فاقتلوه»؟ فأجاب: «فالظاهر أن الأمر بقتل المرتدّ كان لمنع شرّ المشركين وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر التي تسمّى في عرف أهل عصرنا سياسة عرفيّة

(168) صدقي، ص 517 و913.

(169) صدقي، ص 520.

(170) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 256.

(171) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية 29.

عسكريّة لا لاضطهاد النّاس في دينهم. ألم تر أن بعض المسلمين أرادوا أن يكرهوا أولادهم المتهوّدين على الإسلام فمنعهم النبي (ﷺ) بوحي من الله عن ذلك.. وفي ذلك نزلت آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[172]. ويتضّح من خلال هذا الجواب أن صاحبه جعل الحديث خاصًا بفترة الرسول دون غيرها، حيث اقتضته ظروف سياسيّة وعسكريّة. ويعضد رشيد رضا هذا الرأي المخالف للإجماع السنّي المدّعى بالسنّة العملية. وهكذا واجه الحجّة بحجّة من جنسها في مرحلة أولى - على غرار ما فعل صدقي - ثم نقضها بحجّة أقوى منها هي الآية الرّمز على تكريس حرّية الاعتقاد في القرآن ﴿**لا إكراه في الدّين**﴾.

لعلّ هذا الموقف حتّمه الظّرف التاريخي الذي عاشه صدقي ورضا، حيث كان الاستعمار جاثمًا على البلاد الإسلامية. وكانت المناظرات بين العلماء المسلمين وعلماء الغرب حول التسامح الديني متواترة. فكان من الضروري لكلّ فريق أن يلمّع صورة دينه من ناحية ويشوّه صورة الآخر من ناحية أخرى. والملاحظ أن رشيد رضا يصدر في رأيه هذا عن موقف نقدي لما آل إليه توظيف الردّة لدى المذاهب الإسلامية. إذ اعتبر فقهاء المذاهب كلّ إهانة للنصوص الدينية أو للعلماء عملًا من أعمال الردّة[173]. إلّا أن رشيد رضا حصرها في الكفر الذي يعني «إنكار شيء ممّا علم من الدّين بالضرورة إجماعًا، كالقرآن كلّه أو بعضه، وككون الصلاة المفروضة خمسًا»[174].

ينتمي إلى هذا الاتجاه أيضًا عبد العزيز جاويش[175] (1929م) الذي ألّف كتابه **الإسلام دين الفطرة** في عام 1905م، وسار فيه على نهج الإمام محمد عبده في أبحاثه الدينية. وأنكر في الكتاب أن يكون حدّ الردّة من الإسلام، واستند في ذلك إلى حجّة صدقي ورضا، وهي غياب نصّ قرآني يأمر بقتل

(172) محمد رشيد رضا، «الاضطهاد في الدين وقتل المرتد،» **المنار** (مصر)، السنة 10 (حزيران/يونيو 1907)، ص 285.

(173) يقول رضا: «وقد أفتى بعض فقهاء الحنفيّة بردّة من يحقر علماء الدّين أو كتبه ونصوصه حتى قالوا إن من يعطى الفتوى فيلقيها في الأرض ازدراء واحتقارًا يكفر»، **المنار** (مصر)، السنة 8، ص 215.

(174) **المنار** (مصر)، السنة 10 (حزيران/يونيو 1907)، ص 622.

(175) عبد العزيز جاويش من روّاد الإصلاح والعمل الوطني في مصر.

المرتدّ المسالم[176]. ويبدو أن جاويش كان ممّن يؤمنون بأن التشريع له طابع متحرّك ومتغيّر ومتطوّر، لذلك فإن الأحكام التي كانت صالحة في الإسلام في عهوده الأولى ليست صالحة بصفة ضرورية للحاضر. يقول: «إن لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره»[177]. وعبّر عن هذا التوجّه بوضوح في خطبة موسومة بـ «وجوب مراعاة أحوال الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشريعة الغرّاء»، ألقاها في أحد المؤتمرات المصرية المنعقد في نيسان/أبريل أيار/مايو 1911 [178].

سار على هذا النهج أيضًا الشيخ الأزهري محمود شلتوت، فخرج على الإجماع المدّعى على قتل المرتدّ اعتمادًا على حجة أساسية من القرآن تتمثّل في الآية ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُم فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [179]، وهي لا تتضمّن، في نظره، «أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار»[180]. ويعني هذا إذًا أن حكم قتل المرتدّ لا تنصّ عليه الآية. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن كيفية تعامل التفاسير القديمة مع هذه الآية؟ يفسّر الطبري حبوط الأعمال بمعنى بطلانها و«ذهاب ثوابها وبطول الأجر عليها والجزاء في دار الدنيا والآخرة»[181]. وهكذا لا توجد أيّ إشارة إلى قتل المرتدّ. ويرى الزمخشري أن حبوط الأعمال في الآية يرجع إلى «ما يفوتهم بإحداث الردّة ممّا للمسلمين في الدنيا من ثمرات الإسلام وباستدامتها والموت عليها من ثواب الآخرة»[182]. وهنا أيضًا يغيب حدّ الردّة، إلّا أننا نجد لدى فخر الدين الرّازي محاولة للمماهاة بين العبارة القرآنية «حبطت أعمالهم

---

(176) عبد العزيز جاويش، **الإسلام دين الفطرة والحرية**، كتاب الهلال؛ 18 (القاهرة: دار الهلال للطباعة، 1983)، ص 188.

(177) جاويش، **الإسلام**، ص 182.

(178) إسماعيل سراج الدين، «مختارات من تراث الفكر النهضوي الإسلامي،» **الأهرام**، 2010/1/30.

(179) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 217.

(180) شلتوت، ص 280.

(181) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 2، ص 367.

(182) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، 4 ج (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ج 1، ص 357.

في الدنيا» وحدّ قتل المرتدّ. يقول: «أمّا حبوط الأعمال في الدنيا، فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل إلى أن يظفر به ولا يستحقّ من المؤمنين موالاة ولا نصرًا ولا ثناء حسنًا، وتبين زوجته منه ولا يستحقّ الميراث من المسلمين...»[183].

يبدو أن رأي الرّازي لم يجد كثيرًا من الأنصار؛ فالقرطبي مثلًا (ت 671هـ) فسّر حبوط الأعمال في الآية بالبطلان والفساد، وشبّهه بالمرض. يقول: «ومنه الحبَط وهو فساد يلحق المواشي في بطونها من كثرة أكلها الكلأ فتنتفخ أجوافها ولربّما تموت من ذلك، فالآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام»[184]. وهكذا يمكن أن نستنتج غياب حدّ قرآني للردّة، وأن محاولة الرّازي تقريب الشقّة بين النصّ القرآني والحدّ البشري لم تنجح لأن ما استقرّ في الفكر السنّي أن حدّ الردّة يستخلص أساسًا من الحديث ومن الإجماع. لذلك، فإن الآية المذكورة كانت توظّف لتعريف المرتدّ وغير ذلك من الوظائف غير وظيفة ضبط عقاب محدّد للمرتدّ. وفي كتاب **المغني** لابن قدامة خير سند لما ذهبنا إليه، حيث ذكر في مفتتح «باب حكم المرتدّ» أن «المرتدّ هو الذي يكفر بعد إسلامه. قال الله تعالى ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾[185]، وقال النبي (ﷺ):«من بدّل دينه فاقتلوه»، وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين...»[186].

توقّف شلتوت عند هذا الحديث باعتباره معتمد الفقهاء في إثبات العقاب الدنيوي للردّة، وهو القتل. وحاول أن يجدّد النظر في مقاربة هذا الحديث، معوّلًا في ذلك على ثلاث أفكار جوهرية يذكرها من دون تفصيل وينسبها إلى كثيرين من العلماء - وكأنّه يخشى ردّة الفعل عليه. ونجد في صدارة هذه الأفكار التي تبتغي إيقاف العمل بالحديث: أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد. وتستند هذه الفكرة إلى موقف أصولي لا يقرّ العمل بأخبار الآحاد في العقائد، والحكم بقتل المرتدّ من العقائد. ويرى شلتوت في مستوى ثانٍ أن «الكفر

---

(183) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، 16 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 3، ص 33.

(184) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**، 20 ج، ط 2، كتاب الشعب (القاهرة: دار الشعب، [1973])، <http://www.altafsir.com>.

(185) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 217.

(186) ابن قدامة المقدسي، ج 13، ص 74.

بنفسه ليس مبيحًا للدم وإنّما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم»[187]. وبناء على هذا يحصر شلتوت إمكانية تطبيق حدّ الردّة في المرتدّ المحارب دون غيره، وهو ما يعني أن ما يجيز هذا العقاب ليس سوى المصلحة العامّة للمجتمع. ويحتجّ شلتوت بحجّة ثالثة متكرّرة عند أغلب المعارضين لتطبيق حدّ الردّة، تتمثل في «أن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدِّين»[188]. وهكذا يبدأ شلتوت بفكرة غياب حدّ الردّة من القرآن، ويصل إلى أن القرآن لا يقرّ الإجبار على الاعتقاد، وهو ما يبرز أن مُعوّله الأساسيّ كان المصدر الأول للتشريع، وهو الذي دفعه إلى استبعاد العمل بالحديث.

تُعدّ إعادة النظر في الحديث من أهمّ مميزات الموقف الذي خرج عن الإجماع المدّعى على قتل المرتدّ. ومن ممثّلي هذا الاتجاه الشيخ الأزهري عبد المتعال الصعيدي (ت 1971م) الذي كان من منكري الأحاديث التي تدور على قتل المرتدّ. يقول: «فإمّا أن لا نقبلها لأن أحاديث الآحاد لا يُعمل بها في العقائد، وقتل المرتدّ على تغييره لاعتقاده يدخل في باب العقائد لا الفروع، وإمّا أن نحملها على المرتدّ المقاتل»[189]. ويندرج هذا الموقف ضمن رؤية يتبنّاها الصعيدي تتمسّك بالاجتهاد حتى إن خالف إجماعًا مستقرًّا ما دام لم ينكر معلومًا من الدّين بالضرورة. وبناء على هذا يجوز مخالفة الإجماع في نظره، لأن الإجماع ليس حجّة إلّا في ما لا خلاف فيه. ومسألة قتل المرتدّ ليست من جنس تلك المسائل، فهي ليس فيها إنكار لمعلوم من الدِّين بالضرورة.

أثبت الصعيدي فضلًا عن هذا وجود خلاف بين الفقهاء حول قتل المرتدّ، معتمدًا في ذلك على اعتبار ابن حزم المسألة مختلفًا فيها بين الفقهاء، فمنهم من قال: يُقتل، ومنهم من قال: يُسجن أو يُستتاب، والخلاف في تحديد مدّة الاستتابة مشهور. وبناء على هذا، عارض الصعيدي الباحثين المحافظين الذين اعتبروا الحرّية الدينية بدعة حديثة، و«جمع الحجج المؤكّدة على أن صحّة الإسلام تتوقّف على شرطي الحرّية والاختيار. وهكذا اعتبر أن آيات الحرّية

(187) شلتوت، ص 281.

(188) شلتوت، ص 281.

(189) عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، 2001)، ص 75.

الدينية أصلية ولم يتمّ نسخها، كما أنه دافع عن حقّ الإنسان في تغيير معتقده وفي عدم الاعتقاد أيضًا»[190].

كان الصعيدي مؤمنًا بصدق أن الإسلام ضدّ الإكراه على الاعتقاد، وأنه دين الحرّية. لذلك لم يقم بنقد الموقف القائل بقتل المرتدّ فحسب، وإنّما نقد أيضًا القائلين باستتابته أو حبسه، لأن الإكراه في هاتين الحالتين حاصل، في حين أن المطلوب هو أن يُدعى المرتدّ «إلى العودة إلى الإسلام بالتي هي أحسن، ولا يُكره عليها بقتل كما يذهب إليه بعضهم ولا بحبس أنفسنا عليه باستتابة دائمة لأن فيها شبهة إكراه له، ونحن نريدها حرّية دينية كاملة غير منقوصة خالصة من الإكراه وشبه الإكراه، ليكون الإسلام وحده دين الحرّية»[191]. ولئن كانت مرجعية هذا الرّأي إسلامية في قسم منها، فإنها في قسم آخر غربية دالّة على تشبّع الصعيدي ومن ينتمي إلى اتجاهه في التفكير بقيم الثقافة الحديثة القائمة على مبادئ حقوق الإنسان.

كان الشيخ طه جابر العلواني من الرافضين لدعوى الإجماع على قتل المرتدّ[192]. فهذا الحكم هو في نظره من العناصر الفقهية المُقعِدة للأمّة والمعيقة لحركيّتها، إذ بسبب هذه العناصر زاد الغلوّ في العقيدة وفي التشريع، وشاع رفض الآخر والجهل بالسنن الإلهية والكونية. وبناء على هذا، اعترض هذا الشيخ على حديث «من بدّل دينه فاقتلوه»، مستثمرًا في ذلك آليّة الهيمنة بالقرآن على الحديث، أي عدم تقديم الحديث على القرآن أو جعله مساويًا له، وهو ما يعني إسقاط ما يدّعيه بعضهم من أن السنّة قاضية على الكتاب.

فضلًا عن ذلك، يعترض العلواني على الحديث المذكور بالتاريخ الذي أثبت أن الرسول ما قتل مرتدًّا طوال حياته، وهو ما ينفي أيّ دليل فعليّ صادر عن الرسول[193].

---

(190) آمال قرامي، **قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث**، معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996)، ص 98.

(191) الصعيدي، ص 148.

(192) انظر: طه جابر العلواني، **لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم**، ط 2 (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الشروق الدولية، 2006)، ص 147.

(193) العلواني، ص 309.

ذهب العلواني أيضًا إلى أن «سيف الإجماع» اتُّخذ منذ وقت بعيد وسيلة للحيلولة دون مناقشة بعض القضايا الخطرة، مثل موضوع الردّة، ذلك أنه حدث خلاف في القرون الثلاثة الأولى في حكم المرتدّ، فلم يتحقّق الإجماع في تلك العصور على ذلك الحكم، ورأى أن الزعم بحصول إجماع في هذه المسألة يرمي إلى إغلاق الباب من دون التفكير في أيّ مراجعة لهذا الحد. ويُعدّ هذا الإغلاق نوعًا من أنواع الاستغلال السياسي لحدّ الردّة. وهكذا شهد التاريخ الإسلامي حوادث عدّة تبرهن على التوظيف السياسي لهذا الحدّ، أي القتل بدعوى الردّة، ومن ذلك إعدام الخليفة العبّاسي الواثق بالله (ت 232هـ) لأحمد بن نصر الخزاعي (في 231 هـ) في إطار فتنة خلق القرآن[194]. ولمّا نشر محمود محمد طه كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام**، اتُّهم بالردّة عن الإسلام وأُعدم بسبب ذلك يوم 18 كانون الثاني/ يناير 1985، مع أن حسن الترابي اعتبره مجدّد القرن. وبعد ذلك بأعوام، قال حسن الترابي: «إن حدّ الردّة يجب أن لا يُعمل به لأنّه ليس من صحيح الإسلام». فأصدرت الرابطة الشرعيّة للعلماء والدّعاة في السودان بيانًا في كتيّب بعنوان «الموقف الشرعي من أباطيل الترابي» اتّهمته فيه بامتطاء ظهر التّيه المؤدّي إلى الزندقة، وطالبت باستتابته حتى يعود إلى الإسلام[195]. وهذا المثال يُبرز المدى الذي بلغه أثر الأحكام المدعى وقوع إجماع عليها في الواقع الإسلامي.

بناء على هذا، ارتأى بعض الباحثين المعاصرين ألّا يغيّروا من هذا الحدّ إلّا بمقدار محدود هو الذي سمحت به جرأتهم، على غرار مقاربة محمد سليم العوّا لعقوبة الردّة؛ فهو لا يعتبر الأمر في حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» دالًا على الوجوب ضرورة بسبب اختلاف الأصوليّين الكبير في هذه المسألة. واعتمادًا على هذا، ذهب إلى أن «الأمر الوارد في الحديث بقتل المرتدّ ليس على ظاهره، وأن المراد منه إباحة القتل لا إيجابه، ومن ثمّ تكون عقوبة المرتدّ عقوبة تعزيريّة مفوّضة إلى الحاكم - أي القاضي - أو الإمام، أو بعبارة أخرى مفوّضة إلى

---

(194) انظر: عبد الرحمن الحلي، «لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى يومنا هذا،» موقع الملتقى الفكري <http://www.almultaka.net>.

(195) أبو بكر السقاف، «فلنعد إلى القانون العثماني،» **الثوري**، 2010/10/19، <http://www.almadina55.com>.

السلطة المختصة في الدولة الإسلاميّة»[196]. وحاول هذا الباحث تقديم أدلّة عدّة على موقفه، إدراكًا منه أنّه يخالف بذلك ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، إذ رأى جواز قتل المرتدّ عقابًا على الردّة، ورأوا وجوب كون العقوبة قتله.

يندرج رأي العوّا ضمن فريق من الدارسين مثّله عبده والصعيدي وخلّاف وأبو زهرة وجاويش وعبد الحميد متولي وحسن الترابي وغيرهم، وخلاصته «أن الردّة جريمة لا علاقة لها بحرّية العقيدة التي أقرّها الإسلام، وأنّها مسألة سياسية قُصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها. وأن ما صدر من النبي (ﷺ) في شأن الردّة إنّما هو باعتبار ولايته السياسية للمسلمين... وبذلك تكون عقوبة المرتدّ تعزيرًا لا حدًّا، وأنّها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوّة على نظام الدولة»[197].

لمّا كانت المواقف السابقة - على الرغم من خروجها على الإجماع القديم المزعوم - لا تلغي عقوبة الردّة، وإن خفّفتها إلى درجة التعزير، برز فريق من الباحثين استلهموا من ثقافتهم القانونية ومن القيم الحديثة ما به سعوا إلى مقاربة جديدة للردّة. ونقف في هذا السياق على محاولة عبد الله أحمد النعيم، الباحث السوداني الذي سعى إلى تجديد التشريع الإسلامي، من ذلك اعتماده مرجعية حقوق الإنسان للمناداة بإلغاء حكم الردّة، يقول: «ولكي نستبعد كافة الاعتراضات الدستورية والخاصّة بحقوق الإنسان، ينبغي إلغاء المفهوم القانوني للردّة وكافة عواقبها المدنية والجنائية. أمّا حجيّة السنّة فيما يتّصل بعواقب الردّة الجزائيّة وغيرها من العواقب القانونية، فينبغي اعتبارها مرحلية، ولم يعد مبرّرًا تطبيقها على ضوء مبدأ التطوير الذي شرحناه في الفصل الثالث»[198].

لا يكون علاج الردّة، بحسب الباحث التونسي أحميدة النيفر، باللجوء

---

(196) محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص 191.

(197) الغنوشي، ص 52.

(198) عبد الله أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين (القاهرة: سيناء للنشر، 1994)، ص 147.

إلى العنف لإجبار المرتدّين على العود إلى حظيرة الإسلام، أو قتلهم لتخليص المجتمع من شرورهم، بل بالانطلاق من قراءة جديدة للنصّ التأسيسي، والبحث عن حلول تنأى عن تكرار اجتهادات السلف لتقترب من منطوق النص[199]. ودفعت القراءة الجديدة لحدّ الردّة إلى نفور قوي منه، ودعوة إلى إبطاله لأن «الوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم في العصر الحديث يفرض عليه قراءة أخرى لهذا النصّ التأسيسي لا تقلّ مشروعية عن القراءة التقليدية»[200].

انطلق جمال البنا من هذه القراءة الجديدة ليعلن أن قضية الردّة صناعة فقهية جاء بها الفقهاء عندما أرادوا أن يدوّنوا الفقه ويقنّنوا الأحكام، وكان ذلك في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، عندما احتدمت العداوات السياسية والخلافات المذهبية وهدّدت وحدة الأمّة وكيانها، عندئذ وقف الفقهاء موقف حماة القانون والنظام والسلطة، وكان المناخ أملى عليهم أن يبتروا من المجتمع كلّ خارج عليه، ووجدوا من الأحاديث والسوابق التي وضِعت أو رويت بطريقة مشوَّهة أو اصطُنع لها سند قويّ يمكن معه أن يضفوا شرعية على عمليّة البتر هذه. وتوصّلوا بحكم الصناعة الفقهية إلى إضافتين، **الأولى** إبداع صيغة «من جحد معلومًا من الدِّين بالضرورة» بحيث تتّسع للجميع، و**الثانية** «فكرة الاستتابة»[201].

استخلص البنّا هذا الرأي بعد أن قام بقراءة للنصّ القرآني بيّنت له أن عشرات الآيات تتحدّث صراحة عن حرّية الفكر والعقيدة والإيمان والكفر، وأن الإيمان والكفر قضية شخصية لا تدخّل فيها ولا إكراه عليها، وأن الرسل ليسوا إلّا مبشّرين ومنذرين ومبلغين من دون أيّ سلطة للإكراه أو الجبر، وأنه لا يوجد حدّ دنيوي في هذه النصوص على الردّة. كما قام في مرحلة ثانية بقراءة للأحاديث التي تُعتمد لإقرار حدّ الردّة، فذكر أن أهمّ حديث يساق في هذا الشّأن هو «من بدّل دينه فاقتلوه» فيه كلام بالنسبة إلى السّند والمتن معًا. فـ «الروايات المتكررة له تنتهي إلى عكرمة الذي نقل عن ابن عبّاس، ومع أن

---

(199) قرامي، ص 101.

(200) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990)، ص 139.

(201) جمال البنا، **قضية القبلات وبقية الاجتهادات: التدخين لا يفسد الصيام، حرية الفكر والاعتقاد، قضايا المرأة، حلق اللحية من الكبائر** (بيروت: الانتشار العربي، 2011)، ص 133.

عكرمة من أفضل رواة ابن عبّاس فقد استبعده مسلم (في **صحيحه**) ولم يُخرّج له إلّا حديثًا واحدًا»، وإنما تركه لطعن طائفة من العلماء فيه بأنه كذاب، «وبأنّه كان يرى رأي الخوارج، وبأنّه كان يقبل جوائز الأمراء، كما قال مؤلّف كتاب الحديث والمحدّثون الشيخ محمد أبو زهو»[202].

بناء على هذه القراءة، يرى البنّا أنه إن كانت الأوضاع القديمة قد أملت على الفقهاء موقفهم، فإن الأوضاع الحديثة تملي علينا أن نعود إلى ما قرّره الله والرسول «لأنه هو ما يتّفق مع مناخ الحرّية في العصر الحديث، وبهذا نجمع الحسنيين: الاتفاق مع الإسلام ومعايشة العصر»[203].

هكذا، أثّر السياق التاريخي الحديث بمقادير مختلفة في الباحثين المحدثين والمعاصرين، وفرض على أغلبهم تجديد النظر في حدّ الردّة. ولم يقتصر التجديد على الأفراد وإنّما امتدّ إلى المؤسسات الدينية، على غرار مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الذي سمح في عام 2002 للمرتدّ بأن يتوب طوال حياته، وتغاضى عن استتابته خلال ثلاثة أيام مثلما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[204].

محصّلة نظرنا في هذه المسألة أن الإجماع المدّعى على حكم المرتدّ، وإن تواصل وجود من يناصره إلى يومنا هذا، لم يعد له بالتأكيد معنى كبير في الفكر الإسلامي الحديث، لأن ضغط العصر الحديث جعل المفكّرين المسلمين يتسلّحون بالقراءة التاريخية النقدية، وبمقاصد الشرع وروح الرسالة الإسلامية ليعلنوا ضرورة تجديد حكم المرتدّ بتخفيفه أو إلغائه. فهو يقدّم صورة سلبية للإسلام تجعله يحثّ على الاضطهاد الدّيني في عصر ارتقت فيه قيمة التسامح وحقّ الاختلاف إلى مصاف القيم الجوهرية التي يقدّرها أهل هذا العصر بمختلف انتماءاتهم وأعراقهم.

تعزّزت هذه المواقف بما شهده الواقع الإسلامي من توظيف بعض الجماعات الإسلامية المتشدّدة لحكم الردّة، وتطبيقه على بعض من

---

(202) البنا، ص 125.

(203) البنا، ص 135.

(204) انظر مقالة: «توبة المرتد تثير جدلًا بين علماء الأزهر،» **البيان**، 2002/8/23، <http://www.albayan.co.ae>.

اختطفتهم بتهمة انتمائهم إلى أنظمة سياسية كافرة[205]. ولئن كانت هذه الأفعال المستهجنة ممّا يدعو إلى تعطيل حكم الردّة، ويحفز الأفراد والدول على إلغائه، فإنّه يقتضي أيضًا استبعاد كلّ مظاهر الإكراه والتدخّل في مجال الاعتقاد الديني. فأسلوب الحوار والموعظة والإقناع أنجع الأساليب في تقديرنا في مسائل الأفكار والمعتقدات، أمّا الإكراه فإنه لا يؤدّي إلّا إلى عكس ما يُرتجى منه. وما إشهار سلاح الإجماع سوى وسيلة من وسائل الإكراه والقسر، أي إنها من وسائل العنف المعنوي الذي يسلّط على المسلم فيشجّعه على أن يكون منافقًا بدلًا من أن يدفعه إلى أن يكون صادقًا مع نفسه ومع غيره. وليس «في ذلك خسارة حقيقية للدّين، بل هو كسب حقيقي له، فمن الأفضل للدّين أن يخرج منه المؤمنون الكاذبون علانيّة على أن يتحوّلوا إلى منافقين»[206].

(205) انظر مثالًا لهذا قتل تنظيم القاعدة في العراق سفير مصر عام 2005 اعتمادًا على حكم الردّة، وهذا جزء من بيانهم:

بيان من تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين يعلن قتل سفير الطواغيت إيهاب الشريف

بسم الله الرحمان الرحيم

يا رب سدّد الرمي وثبّت الأقدام

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلّا على الظالمين والصلاة والسلام على إمام المجاهدين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد

إن منهجنا في التعامل مع الأنظمة والمتسلّطين على رقاب الأمّة أنهم كفّار مرتدّون خرجوا من دائرة الإسلام بنواقض عدّة هم ومن والاهم. وإن أبرز هذه النواقض أنهم حكموا بغير ما أنزل الله عز وجل، وحكّموا الدساتير الوضعية، وتولّوا أعداء الله تعالى وعادوا أولياءه. وإن أول من قام بهذه الحرب على الإسلام والمسلمين هو النظام المصري منذ عقود عدّة. ونسأل ونقول من قتل سيد قطب رحمه الله تعالى؟ ومن قتل خالد الإسلامبولي رحمه الله تعالى ومن معه بسبب قتلهم الطاغوت أنور السادات؟وإن سجون مصر مليئة بالمجاهدين. وإن المحاكم المصرية التي تحكم بغير ما أنزل الله تعالى حكمت على كثير من الموحّدين بالإعدام، منهم شيخنا أيمن الظواهري حفظه الله تعالى.ومؤامرة الكفّار الكبرى على قدسنا الجريح بدأت من هذا النظام. وأول من أطاع الصليبيين وعصى الله تعالى في إرسال أول سفير لحكومة العلقميين تنفيذًا لأوامر الصليبيين.

<http://www.al-majalis.org/forums/viewtopic.php?f=1&t=1911>.

(206) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991)، ص 315.

خاتمة

وقفنا في هذا الفصل على مركزية الإجماع في نظرية الحكم السنّية، وهو ما يعني أن أهمّ مفاصل هذه النظرية تنهض على حجّة الإجماع، بدءًا بضرورة نصب حاكم للمسلمين. ولئن شذّ المعتزلي أبو بكر الأصم عن هذا الرأي، علامة على بداية المراجعة النقدية له، فإن هذه المراجعة تواصلت في العصر الحديث من خلال توسيع قاعدة المجمعين لتشمل السنّيين وغيرهم بعد أن كانت في القديم مقتصرة على السنّيين.

إذا كان السنّيون يوظّفون مبدأ الاختيار وأصل الإجماع لشرعنة الحكم الإسلامي منذ بداية عصر الخلفاء، فإن المراجعة التاريخية لهاته القاعدة النظرية تُبرز من الخلافات ما يُستخلص منها أن الإجماع كان مجرّد ادّعاء غير وفيّ للحقيقة التاريخية، لأن العصبية القبلية استيقظت من جديد بعد وفاة الرسول. ولمّا كانت قريش هي التي استأثرت بمنصب الخلافة، استُخدم الإجماع لتبرير هذا الشرط لمنحه الشرعية الدّينية بعد أن اكتسب الشرعية التاريخية، إلّا أن هذا الإجماع لم يحظ بموافقة الكلّ، حيث شكّك فيه منذ القديم وتمّ تجاوزه بشكل خاصّ على يد الخوارج والمعتزلة، ومن خلال كثير من أعلام الفكر الإسلامي الحديث لإدراكهم أن هذا الشرط يتعارض مع روح الرسالة الإسلامية التي تقرّ بمساواة جميع المسلمين وبالتقوى مقياسًا وحيدًا للتفاضل بينهم.

تواصلت هذه المراجعة النقدية في العصر الحديث من خلال جملة من الأعلام، أشهرهم علي عبد الرازق الذي وإن لم يتجرّأ في كتابه الخاص بالإجماع على الطّعن في حجيّة الإجماع صراحة، فإنه في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** كانت له الجرأة على تفنيد زعم من اعتمدوا الإجماع مستندًا لشرعنة نظام الخلافة. ومن الواضح أن هذا الموقف أمكن له أن يصل إلى ما وصل إليه من فكّ الارتباط بين نظام الخلافة البشري والمقدّس.

وقفنا في المبحث الثاني من هذا الفصل على أن توظيف الإجماع لشرعنة طاعة الحكّام حتى إن كانوا ظالمين ومستبدّين ممّا راج في مختلف المذاهب السنّيّة كان تغليبًا لحجّة حفظ النظام الاجتماعي على حجّة الشرع.

واستخلصنا أن هذا الرأي يرمي إلى إضفاء القداسة على قاعدة طاعة الحكّام خدمة لمصلحة المؤسّستين السياسية والدّينية المتضامنتين. وبيّنا أن هذا الإجماع إن أخضعناه للفحص التاريخي لا يصلح حجّة لمن ادّعاه لأن الخروج عنه أمر مؤكّد، إن على مستوى الواقع أو على مستوى الكتابات النظرية التي شملت السنّيين وغير السنّيين، وإن كانت الغلبة للفريق الأخير من حيث الكمّ. وتواصلت هذه المراجعة في الفكر الإسلامي الحديث إيمانًا من أعلامه بأن وضع الاستبداد مخالف لروح الإسلام من جهة ومناقض لقيم الديمقراطية الحديثة من جهة أخرى. من هنا، فإن الطاعة السياسية مسألة خلافية بين العلماء والمذاهب الإسلامية. وهذا الخلاف مؤشّر على أنها مسألة بشرية اجتهادية لا علاقة لها بالدّين على الرغم من محاولات وصلها به خدمة لأغراض دنيوية.

انتهينا في المبحث الثالث الدّائر على صلة الإجماع بالحرّية إلى أن مفهوم الإجماع الأصولي وتأويلات الأصوليّين لأدلّة إثباته آلا إلى تقييد حرّية الرأي والاجتهاد بسبب إقصاء أغلب الفئات الاجتماعية من المشاركة في الإجماع، وبفعل اعتماد منهج التكفير أو التأثيم لكلّ مخالف للإجماع على الرغم من طابعه النخبوي الضيّق. ولئن كان هذا الموقف يخدم المؤسّسة الدّينية فإنه يخدم السلطة السياسية أيضًا، ذلك أن الالتفاف حول الإجماع والجماعة هدف مذهبي سياسيّ في الآن نفسه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تكريس الاستبداد بسلطة التشريع، فهو يخدم غاية المستبد السياسي، بخاصّة إذا كانت الصّلة وطيدة بين السلطتين.

أثرنا في هذا النطاق بحث صلة الإجماع السكوتي بالحكم، باعتباره من أبرز تجلّيات إهدار حرّية التعبير والاجتهاد نتيجة الخوف من ردات فعل السلطة السياسية. وأوضحنا أن نفي بعض الأصوليّين هذه الصلة دفاعًا عن نقاء المؤسّسة الدّينية يهدر التاريخ لأنّه يغضّ الطّرف عن العلاقة غير المتكافئة بين العالم والحاكم. وهذا ما دفع المحدثين إلى مراجعة هذه المسألة، ورفض اعتبار هذا النّوع من الإجماع. وشملت هذه المراجعة إقصاء غير السنّيين من مجال الإجماع، فدعا بعضهم إلى تشريكهم، كما دعا آخرون إلى تشريك العوام حتّى يقع التخلّص من وصاية فئة معيّنة على باقي الفئات.

كما تمّت مراجعة قاعدة منع نسخ الإجماع اللاحق لإجماع السابقين حتّى لا يكون أبناء الحاضر والمستقبل رهينة للماضي والسّلف في المسائل الاجتهاديّة بشكل خاص. وهذا الرأي وإن بدا أنه متعلّق بمجال الاجتهاد التشريعي دون غيره، فإن انعكاساته تسري ضرورة على المجال السياسي لأن التخلّص من التركة الاجتهادية للماضي يعني ضرورة عدم التقيّد بنظمه وقيمه السياسية التي لا تنسجم مع العصر الحديث. وتجلّى هذا مثلًا من خلال إدماج مبدأ المصلحة ضمن نظرية الإجماع بديلًا من العصمة لنزع القداسة عنه، وجعله ذا طبيعة متحرّكة متغيّرة وفق مصالح المسلمين.

قاربنا في المبحث الرابع من هذا الفصل مسألة تبدو في الظاهر متّصلة بالفقه لأنها تتّصل بتوظيف الإجماع في حكم قتل المرتدّ. وسعينا - على غرار المباحث السابقة - إلى التثبّت من مدى صحّة الإجماع على هذا الحكم، انطلاقًا من أن المدوّنة الأصولية تعتبر أن من شروط انعقاد الإجماع اتّفاق جميع العلماء عليه. وهذا لا ينطبق على حكم قتل المرتدّ الذي خرج عليه صحابي وتابعيان، إيذانًا بأن المراجعة النقدية له بدأت منذ عصر الصحابة.

لئن لم يُكتب لهذه المراجعة أن تترسّخ في التربة الإسلامية، فإن ذلك يعود إلى تعاضد السلطتين العلمية والسياسية لفرض الطابع السلطوي والعقابي للإجماع. وهو ما تجلّى في أمثلة كثيرة، منها ما وقع لعالِم القراءات ابن شنبّوذ (ت 328هـ)؛ حيث كان يُقرئ الناس بحروف مخالفة للقراءات المستقرّة المجمع عليها عند أغلب السنّيين، فشكا بعض العلماء أمره إلى السلطان، فقبض عليه «وأحضر القضاة والفقهاء والقرّاء وأشاروا بعقوبته ومعاملته بما يضطرّه إلى الرّجوع، فأمر بتجريده وضربه بالدرّة على قفاه، فلم يصبر، واستغاث وأذعن بالرّجوع والتوبة وكتب عليه كتاب بتوبته وأخذ فيه خطّه بالتوبة»[207].

(207) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463 هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1931)، ج 1، ص 280.

هكذا كانت السلطة السياسيّة شـريكًا حقيقيًا للعلماء في معاقبة كلّ من يخرج على الإجماع المستقرّ، بخاصّة في المسائل العقائدية والفقهية الكبرى، ومنها مسألة حكم المرتدّ.

لمّا كان هذا الحكم غير منسجم مع العصر الحديث وقيمه، نادى كثيرون من المفكّرين المحدثين بمراجعته لبيان تعارضه مع حرّية المعتقـد الثابتة في النصّ القرآني، وتوضيح طبيعته السياسية التي جعلت منه في كثير من الأحيان سـلاحًا في يد السلطة السياسية لمحاربة معارضيها وخصومها.

الفصل الرابع

مراجعة بعض وظائف الإجماع الاجتماعية

مقدّمة

يلاحظ الباحث في الوظائف والأدوار الاجتماعية التي أدّاها الإجماع أنها متعدّدة متنوّعة. ولعلّ أحد أبرز هذه الأدوار تأكيد ضرورة لزوم الجماعة والابتعاد من التفرّق[1]. وتجلّى هذا بشكل خاص من خلال الأحاديث الكثيرة التي استدلّ بها الأصوليّون لإثبات حجيّة الإجماع. وعلى أساس هذه النصوص اتُّخذ الإجماع أداة من أدوات الضبط القانوني لمختلف فئات المجتمع وعاداته وأعرافه.

ابتغينا النظر في عدد من الإجماعات الخاصّة بالمرأة وببعض العادات الاجتماعية، والتطرّق إلى نخبة من المواقف التي قامت بمراجعة نقدية لها. لذلك توقّفنا في مبحث أول عند مسألة توظيف الإجماع لتأصيل شرعية تعدّد الزوجات، فتطرّقنا إلى مواقف كثيرين من العلماء الذين اعتمدوا الإجماع للتدليل على أن تعدّد الزوجات مباح للرّجل لكنّه مشروط بألّا يتجاوز العدد أربعًا. ولم تتمّ مراجعة هذا الرأي في اتجاه تقليص عدد الزوجات إلى واحدة إلّا في العصر الحديث. وبيّنا اعتماد المحدثين على مبدأ المصلحة العامّة لمنع التعدّد أو تقييده. وفي مقدّمة هؤلاء المجدّدين محمد عبده والطاهر الحدّاد وعلّال الفاسي.

نظرنا في مبحث ثانٍ في توظيف الإجماع لشرعنة حجاب المرأة وبيان طابعه الملزم. وتوقّفنا عند اعتماد بعض العلماء المعاصرين على الإجماع لتأصيل ضرورة ستر وجه المرأة، وحاولنا الإلمام إلى دوافعه.

---

(1) انظر في هذا الصدد: عبد الكريم الدباش، «الإجماع من خلال كتاب الواضح في أصول الفقه لابن عقيل» (رسالة ماجستير، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 16 تشرين الأول/أكتوبر 2009)، ونشرت في كتاب: عبد الكريم الدباش، **سلطة الإجماع في الفكر الإسلامي: مقاربة تحليلية نقدية من خلال كتاب «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل البغدادي الحنبلي (ت 513هـ)**، تقديم حمادي ذويب، ط 2 (تونس: مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع، 2010)، ص 131.

وقفنا بعد ذلك على بعض آراء العلماء القدامى التي خرقت الإجماع المدّعى، ذلك أنها أجازت النظر إلى وجه المرأة ويديها. وتطرّقنا أيضًا إلى بعض مواقف المحدثين الذين أنكروا الإجماع على حجب كامل جسد المرأة، وصرّحوا بإباحة إظهار الوجه والكفّين، وفي مقدّمة هؤلاء المحدثين محمد عبده ومحمد الطاهر بن عاشور، فضلًا عن الباحثين والباحثات في عصرنا هذا ممّن جعلوا من التصدّي لظاهرة النقاب شاغلًا مركزيًا ضمن أبحاثهم ونضالهم دفاعًا عن حقوق المرأة ومكانتها في المجتمع.

تطرّقنا في مبحث لاحق إلى مسألة تتعلّق بالحرمة الجسدية للمرأة؛ إذ ذهب بعض العلماء، إنْ قديمًا أو حديثًا، إلى وجود اتّفاق أو إجماع على إباحة ختان الإناث، إلّا أن هذا الإجماع روجع منذ القديم مراجعة نقدية خضنا في بعض تفاصيلها، كما تمّ نقده في العصر الحديث على يد عدد من علماء الدّين، فضلًا عن الأطباء.

ولئن تدخّل الإجماع لممارسة سلطته القاهرة على جسد المرأة ولباسها وزواجها، فإنه استُثمر أيضًا لإقصائها عن مجال اجتماعي محوري هو المجال القيادي السياسي، إمعانًا في تثبيت وضعية التفاوت بين الرجل والمرأة الموروثة من الماضي. وهكذا تطرّقنا إلى موقف الاستدلال بالإجماع على منع المرأة من تولّي منصب زعامة الجماعة الإسلامية. وعرّجنا على تواصل هذا الموقف في العصر الحديث. وبيّنا أن المراجعة النقدية لهذا الموقف تمّت منذ القديم، سواء خارج الدائرة السنّيّة أم في داخلها. كما استمرّت هذه المراجعة في العصر الحديث في اتجاه السّعي إلى تحقيق المساواة والعدل بين الجنسين.

ولئن كانت القضايا السابقة من علامات وظيفة أساسية اضطلع بها الإجماع هي تبرير اختيارات القدماء في ما يتعلّق بالمحافظة على وضعيّة المرأة الدونيّة حتّى تستمرّ الهيمنة الذكورية على المجتمع، فقد برزت في القرون المتأخّرة قضايا لم يعهدها مسلمو القرون الأولى، ومع ذلك استُخدم الإجماع فيها لأن المؤسسة الدينية كانت تقوم بدور الوصاية والحماية للمجتمع، وبرز ذلك على سبيل المثال من خلال عادتي التدخين واستهلاك المخدّرات. وهكذا وجدنا كثيرين من العلماء المعاصرين يذهبون إلى اعتماد الإجماع قصد منع التدخين، إلّا أن بعض المتصوّفة وبعض المعاصرين خرقوا هذا الإجماع، منهم

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، فضلًا عن أن كثيرين من علماء الدّين كانوا من المدخّنين. ودرسنا في إثر ذلك توظيف الإجماع لمنع استهلاك المخدّرات، وأبرزنا هنا أيضًا غياب الإجماع الكلّي على هذا الموقف. فمنذ القديم كان هناك خلاف حول تحريم بعض أنواع المخدّرات، فضلًا عن إباحة المتصوّفة لهذه العادة، وإباحة بعض المحدثين للقات المنتشر في اليمن، وعدم تحريم بعض ممثّلي اتجاه القرآنيين لهذه العادة.

أولًا: توظيف الإجماع لتأصيل تعدّد الزوجات

لا نكاد نجد لدى الفقهاء القدامى من لا يقرّ بأن الإسلام منح الرّجل حقّ الزّواج بأكثر من امرأة واحدة، على أن لا يتجاوز العدد أربعًا. وهم يعتمدون في ذلك على الآية ﴿**وإنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُباعَ فإِنْ خِفْتُمْ ألاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى ألاَّ تَعُولُوا**﴾[2].

عوّل كثيرون من العلماء القدامى والمحدثين في إثبات حصر العدد في أربع على الإجماع. يقول الرّازي: «واعلم أن معتمد الفقهاء في إثبات الحصر على أمرين، الأول الخبر - وهذا الطريق ضعيف - والأمر الثاني هو إجماع فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد»[3]. وتبنّى هذا الموقف علماء كثر بعد الرّازي، ولم ينقطع ذلك في العصر الحديث على غرار اعتبار طنطاوي جوهري أنه «قد أجمع الفقهاء على أنه لا تجوز الزيادة على الأربع»[4]. وبناء على هذا، أُدخل هذا الإجماع ضمن إحدى موسوعات الإجماع الحديثة. يقول سعدي أبو جيب: «وقد أجمع المسلمون على جواز الجمع بين أربع زوجات فأقلّ، وأنّه لا يجوز الزيادة على ذلك»[5].

(2) **القرآن الكريم**، «سورة النساء» الآية 3.

(3) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، 16 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 5، ص 143.

(4) طنطاوي جوهري، **الوسيط في تفسير القرآن**، <http://www.altafsir.com>.

(5) سعدي أبو جيب، **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، 2 مج، ط 4 (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2011)، مج 2، ص 1078.

يعدّ هذا الرأي - في تقديرنا - آلية دفاعية لمواجهة موقف مهمّش ومسكوت عنه في أغلب الأحيان، ذهب أصحابه إلى فهم مخالف للنصّ القرآني يفيد عدم حصر عدد الزّوجات في أربع بناء على أن الواو في الآية تدلّ على الجمع لا على التخيير. يقول ابن عجيبة (ت 1809م): «فمنع ما كان في الجاهلية من الزيادة على الأربع وهو مجمع عليه بنصّ الآية، ولا عبرة بمن جوّز تسعًا لظاهر الآية لأن المراد التخيير بين تلك الأعداد لا الجمع»(6). والواضح أن هذا الموقف المهمّش كان مبتغاه استمرار ما كان عليه الأمر قبل ظهور الإسلام، حيث كان عدد الزوجات مطلقًا غير مقيّد، لذلك لم ير أصحابه في النصّ القرآني ما ينفي موقفهم بشكل قطعي، بخاصّة أن الفهم اللغوي والنحوي لنصّ الآية يمكن الاعتماد عليه. يقول الرازي: «ذهب قوم منهم السدّي إلى أنه يجوز التزوّج بأيّ عدد أريد، واحتجّوا بالقرآن والخبر، أمّا القرآن فقد تمسّكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه، الأول: أن قوله سبحانه ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النّساء**﴾ إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلّا ويصحّ استثناؤه منه، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلًا. والثاني: أنّ قوله ﴿ **مثنى وثلاث ورباع**﴾ لا يصلح مخصّصًا لذلك العموم، لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي... والثالث: أن الواو للجمع المطلق، فقوله ﴿**مثنى وثلاث ورباع**﴾ يفيد حلّ المجموع، وهو يفيد تسعة بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر...»(7).

اعتُبر هذا الموقف - مع قلّة عدد من تبنّاه - ممّا يقدح في الإجماع، بخاصّة أن من شروط الإجماع عند كثيرين من الأصوليّين اتّفاق الكلّ، وأنّه عند مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد. ولعلّ هذا النّقد هو الذي دفع السنّيين إلى نسبة صاحب ذلك الموقف إلى الفِرق المخالفة لهم، وبخاصّة الشّيعة، كي تضحي مخالفته غير معتبرة. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وفي تفسير القرطبي نسبة هذا القول إلى الرافضة وإلى بعض أهل الظاهر. ولم يعيّنه، وليس ذلك قولًا لداود الظاهري ولا لأصحابه»(8).

---

(6) أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، **تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، <http://www.altafsir.com>.

(7) الرازي، مج 9، ص 143.

(8) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 4، ص 225.

بناء على هذا، ذهب بعض المحْدَثين إلى أن حصر عدد الزوجات في أربع من خصائص المذهب السنّي[9]. إلّا أن هذه الحجّة لا دليل عليها في ما يبدو، لذلك رفضها المفسّر شهاب الدّين الألوسي قائلًا: «فالحقّ الذي لا محيص عنه أنه يحرّم الزيادة على الأربع وبه قال الإمامية. ورووا عن الصّادق أنه لا يحل لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام. وشاع عنهم خلاف ذلك، ولعلّ قول شاذّ عنهم»[10]. كما رفض الشيعة المعاصرون هذه الحجّة معتبرين أنّها لم ترد في كتب تفاسيرهم ولا في كتب فقههم، وأنها نموذج للنّقل عن الشيعة من مصادر مخالفيهم لرسم صورة مشوّهة عنهم[11]. ولمّا كانت هذه الحجّة لا تصمد أمام النّقد التاريخي، اعتُمد برهان عقلي آخر يفيد بأنه «لا يشترط في الإجماع اتّفاق كلّ الأمّة من لدن بعثته إلى قيام الساعة، كما يوهم كلام الغزالي، وإلّا لا يوجد إجماع أصلًا»[12].

نقدّر أيضًا أن إحدى خلفيّات التمسك بالإجماع على تقييد عدد الزوجات بما لا يتجاوز الأربع هي المساهمة في تضخيم صورة النّبي من خلال إعلان إجماع آخر على أن تجاوز الأربع زوجات من خصوصيّات نبيّ الإسلام. يقول الألوسي: «وأمّا الاحتجاج بالخبر فليس بشيء أيضًا، لأن الإجماع قد وقع على أن الزيادة على الأربع من خصوصياته ونحن مأمورون باتباعه»[13].

ظلّت لحجّة الإجماع في مسألة عدد الزوجات المرخّص بهنّ للمسلم العادي سلطة كبيرة على النفوس، ولم يظهر من يعترض عليها بجدّيّة إلّا في

---

(9) يقول وهبة مصطفى الزحيلي: «لا يجوز للرجل في مذهب أهل السنّة أن يتزوّج أكثر من أربع زوجات في عصمته في وقت واحد ولو في عدّة مطلّقته»، انظر: وهبة مصطفى الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتجريجها وفهرسة الفبائية للموضوعات وأهم المسائل الفقهية**، 8 ج (دمشق: دار الفكر، 1984)، ج 7، ص 165.

(10) أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي الكبير، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 30 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، سورة النساء، الآية 3، <http://www.altafsir.com>.

(11) انظر: حسن الصفار، «تعدد الزوجات،» 2001/6/6، <http://www.saffar.org/?act=artc&id=947>.

(12) الآلوسي الكبير، **روح المعاني**.

(13) الآلوسي، **روح المعاني**، وانظر أيضًا اعتماد الشيخ ابن عاشور الإجماع في هذه المسألة: ابن عاشور، **تفسير التحرير**، ج 4، ص 225.

العصر الحديث. وكان سلاح الإجماع مجدّدًا وسيلة التصدّي لرأي المنادين بمنع تعدّد الزوجات أو تقييده. فهذه المسألة في نظر الباحث المحافظ من الثوابت الشرعيّة التي تُعدّ محلّ إجماع في القديم والحديث، لذلك فإن مراجعتها من قبيل إثارة مشكلات وهميّة غير واقعية وفتح أبواب شر لا نهاية لها[14]. وبلغ الأمر ببعض الشّيوخ المحافظين حدّ إشهار سلاح التكفير على من أنكر إجماع المسلمين على حصر عدد الزوجات في أربع. والطريف أن صاحب هذا الموقف أزهري صرّح على صفحات جريدة سعودية بأن تعدّد الزوجات لا أصل له في الإسلام[15].

وممّا ردّ به الشيخ الجلالي عليه قوله: «كما أنكرتَ إجماع المسلمين الذي لم يخالف واحد من علمائهم صريح القرآن وصحيح السنّة ونسيتَ أنّك دخلت في الوعيد العظيم ﴿**ومن يشاقق الرّسول**﴾[16]، فأنت وقعت في هذا الوعيد من حيث تدري أو لا تدري، فقد شاققت الرّسول في أقواله وأفعاله وزواجه، واتّبعت غير سبيل المؤمنين حينما خرجت على الإجماع وفسّرت الآية ﴿ **فانكحوا ما طاب...**﴾ حسب رغبتك وعلمك الناقص البعيد عن الصّواب»[17]. وبالغ الشيخ الجلالي في تضخيم ذنب من يخرج على هذا الإجماع، لأنه ينطلق من اعتبار تعدّد الزوجات أصلًا من أصول الدّين وشعيرة عظيمة من شريعة الله، من يطعن فيها فهو كافر مرتدّ لمخالفته القرآن والسنّة والإجماع. لكن هل كان هناك إجماع على حكم الوجوب هذا؟ نشير في البداية إلى أن الذّاهبين إلى تبنّي هذا الحكم اعتمدوا في ذلك على أن الأمر في الآية يفيد الوجوب، إلّا أن المسألة خلافيّة لدى الأصوليّين، وكذلك في الآية. ويكفي أن نعود إلى تفسير الطّبري لنقف على أن الأمر في الآية لا يفيد الإلزام؛ إذ ورد فيه: «فإن قال قائل: فإن أمر الله ونهيه على الإيجاب والإلزام حتى تقوم حجة بأن ذلك على التأديب والإرشاد والإعلام. وقد قال تعالى ذكره: ﴿ **فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ وذلك أمر، فهل من دليل على أنه من الأمر الذي هو

(14) انظر: محمود لطفي عامر، «تعدد الزوجات بين الإباحة والتقييد (2)،» شبكة شباب السنة، <http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=3090>.

(15) أحمد السيد، «أزهري: تعدد الزوجات لا أصل له في الإسلام،» **عكاظ**، 2009/3/19.

(16) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 115.

(17) انظر رد الشيخ الجلالي على الدكتور السائح في حديثه عن تعدد الزوجات، موقع شبكة مشكاة الإسلامية: <http://www.meshkat.net>.

على غير وجه الإلزام والإيجاب؟ قيل: نعم، والدليل على ذلك قوله: ﴿**فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة**﴾، فكان معلومًا بذلك أن قوله ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ وإن كان مخرجه مخرج الأمر، فإنه بمعنى الدّلالة على النّهي عن نكاح ما خاف الناكح الجور فيه من عدد النّساء، لا بمعنى الأمر بالنكاح»[18].

ما يؤكّد نفي حكم الوجوب والإلزام المفهوم من صيغة الأمر في الآية ما بيّنه ابن قدامة في معرض حديثه عن النّكاح؛ حيث ذهب إلى أن الإسلام يحثّ على تعدّد الزوجات، وأن التعدّد ليس مجرّد إباحة، لكنّه مندوب إليه. ويقوم هذا الرأي على نظرة معيارية تعتبر الرسول معيارًا للسلوك الواجب على المسلم، وما دام الرسول وأصحابه مارسوا التعدد فعلى المسلمين الاقتداء بهم. يقول: «ولأنّ النّبي تزوّج وبالغ في العدد وفعل ذلك أصحابه ولا يشتغل النبي وأصحابه إلا بالأفضل»[19]. وفات هذا الفقيه أن الرسول في المسائل الدنيويّة مجتهد وغير معصوم من الخطأ. فعلى الصعيد **الأول**، يُساق حديث مشهور هو «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، أمّا على الصعيد **الثاني**، فإن كثيرين من الأصوليّين والمتكلّمين يذهبون إلى أن الأنبياء بعامّة والرسول بخاصّة ليسوا معصومين إلّا في تبليغ الوحي.

الملاحَظ أن التحصّن بأصل الإجماع في العصر الحديث لم يعد يجدي نفعًا، لأن تيارًا مهمًا من علماء الإسلام ارتأى مراجعة تعدّد الزّوجات في ضوء الواقع التاريخي الذي عايشه، واعتمادًا على مبدأ أساسي هو المصلحة العامّة، ليصل إلى منع التعدّد أو تقييده. ويُعدّ الإمام محمد عبده من روّاد هذه المراجعة، فهو وإن أقرّ أن الشريعة الإسلامية أباحت للرجل تعدّد الزوجات إباحة مشروطة بقدرته على العدل بينهنّ، فإنه بعد أن عاين المضار الناشئة عن التعدّد قدّم قراءة مخصوصة للآية التي تُعتمد لتجويز التعدّد تقوم على أن «غاية ما يستفاد من آية التحليل إنّما هو حلّ تعدّد الزوجات إذا أمن الجور، وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعيّة الأخرى من المنع والكراهة وغيرهما، بحسب ما يترتّب عليه من المفاسد والمصالح. فإذا

(18) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 3، ص 580.

(19) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي؛ مع تحقيق طه محمد الزيني (بيروت: دار الفكر، 1984)، ج 6، ص 447.

غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزّوجات فساد في العائلات وتعدّ للحدود الشرعيّة الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشـيوع ذلك إلى حدّ يكون عامًّا جاز للحاكم، رعاية للمصلحة العامّة، أن يمنع تعدّد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة»[20].

ربما يكون هذا الموقف متأثّرًا بالآراء الحديثة الغربيّة المنافية للتعدّد، إلّا أنّنا لا نملك ما يعضد هذا التخمين. والرّاجح أن الشيخ عبده يستلهم موقفه من التراث الأصولي والفقهي، فبيئته الحنفيّة كانت تعوّل على بعض أصول التشـريع التكميليّة، مثل الاستحسان والمصلحة المرسلة، لذلك خاطب علماء المذهب الحنفي داعيًا إيّاهم إلى تغيير الحكم السابق إن استوجب الواقع ذلك تعويلًا على مبدأي المصلحة ومنع الضرر والضّرار. يقول: «أمّا والأمر على ما نرى ونسمع، فلا سبيل إلى تربية الأمّة مع فشوّ تعدّد الزوجات فيها، فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصًا الحنفيّة منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدّين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضّرار، فإذا ترتّب على شـيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شـكّ في وجوب تغيّر الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح». قال: «وبهذا يعلم أن تعـدّد الزوجات محرّم قطعًا عند الخوف من عدم العدل»[21]. إن هذا الموقف على درجة كبيرة من الأهمّية لأسباب عدّة، في مقدّمها أنّه يستعيد رأيًا قديمًا أهيل عليه تراب النسيان والتهميش عُرف به الفقيه الحنبلي نجم الدّين الطّوفي. وهو يتمثّل في تغليب المصلحة على النصّ في غير مسائل العبادات. وفضلًا عن ذلك، فإن هذا الموقف يُعتبر شاهدًا حيًّا على تطبيق الاجتهاد المقاصدي لتجديد مقاربة القضايا والأحكام الدينية التي لم تعد تتناسب والحاضر.

الراجح في رأينا أن هذا الموقف القويّ الذي انطلق من داخل المؤسسـة الدينية هو الذي شجّع علماء ومصلحين من بلدان إسـلامية عدّة على السّير

(20) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ج 2، ص 86.

(21) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، 8 مج، ط 1 (القاهرة: [دار المنار، 1908])؛ 12 مج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1973)، مج 4، ص 285.

على منواله. ويبدو أن علماء الزّيتونة اطّلعوا على هذا الموقف، فوضعهم بين مطرقة الحكم القديم المجيز لتعدّد الزوجات وسندان الواقع الجديد الذي تفرض فيه المصلحة منع هذا التعدّد، لذلك استشاروا الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور وسألوه هل يجوز إيقاف العمل بالتعدّد إذا اقتضت المصلحة ذلك ودعت الضّرورة؟ وقام جوابه على عناصر ثلاثة: **أولها** الاعتراف بحلّية التعدّد وبشروطه، و**ثانيها**: وجود المضرّة من التعدّد وإقامة الدّليل على ذلك. **أمّا ثالثها**، فهو أن التعدّد مباح وإنّه يجوز بصورة محقّقة، ولوليّ الأمر أن يمنع الناس من فعل هذا المباح لوجود مضرّة فيه. والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة تدلّ على ذلك تعاطاها الصّحابة.

امتدح الشيخ ابن عاشور عادة أهل المدن في ترك التعدّد والاكتفاء بواحدة، وقال: إن أهل البادية يفزعون إلى التعدّد قصد إيجاد أيد عاملة. وعلّق الشيخ الزيتوني والقاضي محمود شمّام على هذا الموقف قائلًا: «وبالرّجوع إلى الأساس الذي أشار إليه الأستاذ رحمه الله، نجد أن الأصل يقتضي الوجوب أو المنع، أمّا ما هو مباح وجائز، فإن لوليّ الأمر أن يعطّل هذه الإباحة لمصلحة تقتضي ذلك وحكم الحاكم يرفع الخلاف»[22]. والأقرب إلى ظنّنا أن عبارة شمام في هذا التعليق تعود إلى الإمام محمد عبده الذي كانت له حظوة خاصّة لدى علماء الزيتونة. وكان قد زار تونس مرتين، وكانت الزيارة الثانية في عام 1903 لإلقاء محاضرة في الجمعية الخلدونية.

المهمّ في نظرنا لا في قبول موقف محمد عبده فحسب، بل كذلك في ما وجده بعض علماء المذهب المالكي من انسجام بين موقف محمد عبده وأصول مذهبهم. وقد يكون هذا العامل أحد العوامل التي تفسّر موقف كلّ من الطّاهر الحدّاد (ت 1935م) وعلّال الفاسي من مسألة تعدّد الزوجات. فـ**الأول** حمل في كتابه **امرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، الذي طُبع أول مرة في عام 1930، على تعدّد الزوجات، معتبرًا أنّه سيئة من سيئات الجاهليّة، وأن الإسلام اعتمد منهج التدرّج لإبطال هذه العادة الضارّة، وأنّه برهن على حبّه للتوحيد بما نصّ عليه من تعذّر العدل بين النساء.

---

(22) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة؛ مراجعة قسم الدراسات والنشر بالمركز (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة، 2004)، الفتوى رقم 90، مسألة تعدّد الزوجات، ص 364-365.

ولئن لم يتضمّن المبحث القصير الذي خصّصه الحدّاد لتعدّد الزّوجات تأصيلًا شرعيًا لموقف منع التعدّد من قبيل اعتماد أصل المصلحة أو المقاصد، فإنّه عبّر من خلال قراءته التاريخية لواقعه الاجتماعي عن وعي حادّ بأن المآسي المترتّبة على تعدّد الزوجات تفرض حتمية منع هذه الظاهرة، حفاظًا على مصالح الأفراد والأسر والمجتمع. يقول في هذا الصّدد: «وها نحن نرى بأعيننا الفتنة قائمة في عائلاتنا بين الرجل وأزواجه، وبينهنّ وبين أبنائهنّ باعوجاج الآباء وتلقين الأمّهات. وإذا ما مات الأب مغمورًا بهذه الفتنة، فإنها تزداد شدّة بعده في اقتسام الميراث والحيلة في إخفائه حتى تصير أحقادًا يرثها أبناء هذه العائلة وأبناؤهم...»[23].

لا نظن أن استخدام مصطلح الفتنة في هذا الشاهد كان غير مقصود، بل هو في نظرنا استعمال متعمّد نظرًا إلى الشّحنة الدينية التي يختزنها في داخله، ذلك أنه يحيل مباشرة على جزء من آية هو ﴿**الفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ**﴾[24]. وفُهمت الفتنة بطرائق متعدّدة، منها اعتبارها دالّة على الكفر والشرك، وإنّما سمّي الكفر فتنة لأنه، بحسب عبارة الرازي، «فساد في الأرض يؤدّي إلى الظّلم والهرج، أي القتل»[25]. وتقوى الدلالة السلبية لعبارة الفتنة عندما تتعلّق بالشّأن السياسي أو بالصالح العام وبالمجموعة أو الأمّة؛ فهي مستهجَنة على المستوى السياسي وأشدّ شناعة من القتل، لأن القتل فيه ضرر بفرد واحد لكنّ الفتنة عندما تسري بين المجموعة يمكن أن تؤدّي إلى ضرر جماعي قد يصل إلى درجة التقاتل. أمّا على صعيد المجموعة، فالفتنة مذمومة لأنها تزعزع استقرار المجتمع وسلمه وتوازنه. ومن هنا كانت كلّ فكرة أو ظاهرة سلبية تعدّ من قبيل الفتنة أو ما تعمّ به البلوى. ويبدو أن الطّاهر الحدّاد وقف على بلوغ ظاهرة تعدّد الزوجات درجة الفتنة، فأضحت المصلحة العامّة تقتضي منعها في نظره. وعلّق على مثال حيّ لمأساة امرأة ثانية طردها زوجها بتأثير أبنائه الكبار قائلًا: «هذا مثال حيّ من أمثلة لا تحصى قد ملأت حياتنا بالنّكد والفواجع، ورغمًا من ذلك فما زال أكثرنا يتمسّك بأن تعدّد الزوجات من أول ما تحمي الشريعة بقاءه فيا للتعاسة

---

(23) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 66.

(24) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 191.

(25) الرازي، مج 3، 111/5.

والجهل»[26]. وجرّ هذا الاجتهاد المقاصدي لصاحبه المطاعن والويلات، واتُّهم بسببه بالابتداع والكفر[27] لأنّه تجرّأ على إعادة النظر في مسألة مجمَع عليها قديمًا، وفيها نصّ يرقى إلى مرتبة القطع.

وصل صدى المواقف السابقة إلى المغرب الأقصى، حيث جوّز علّال الفاسي تعطيل المصلحة العامّة للنص القرآني في مسـألة تعدّد الزوجات مثلًا؛ فهو يرى أن التعدّد المطلق قبل الإسلام منعه الإسـلام «فمنع التعدّد فيما زاد على الأربع وقع تحريمه بالنص»[28]. ولئن أجمعت المذاهب الإسلامية كلّها - في نظره - على هذا الحكم بسبب الخوف من الظلم، وأباحت التعدّد حتّى الأربع زوجات عند تيقّن العدل، فإن التجربة والأحداث التاريخية التي نتجت من تعدّد الزوجات، إن في العالم الإسلامي أو في المغرب بخاصّة، أبرزت الاستهتار بشؤون العائلة، وأفرزت «حوادث مخرّبة لها لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدّد...»[29].

بناء على المعطيات التاريخيّة والواقعيّة يصل علّال الفاسي إلى موقفه الجريء قائلًا: «ومهما يقال عن محاسن تعدّد الزوجات في بعض الظّروف الخاصّة أو العامّة، فإني أعتبر أن المصلحة الإسـلامية والاجتماعية تقضي بمنعه في الوقت الحاضر. وإنّني لا أزعم أن هذا المنع إتمام للتشريع كما يدّعيه البعض، فالشريعة الإسلامية كاملة في هذا الموضوع كما في غيره، لأن القرآن صريح في المنع من التعدد كلّما خيف الجور، والظّلم اليوم للعائلة ولغيرها بسبب التعدّد أصبح محقّقًا لا يمكن لأحد إنكاره. ولا ينهض هذا الاجتهاد على مبدأ المصلحة وملاحظة ما يجري في الواقع فحسب، وإنّما يقوم أيضًا على فهم لغوي للأمر القرآني في الآية ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النّسـاء**﴾[30] مقتضاه أنه أمر إرشاد لا وجوب. يقول «إني أفهم من الآيات القرآنيّة التي أدليت بها أنها

(26) الحداد، ص 66.

(27) انظر على سبيل المثال: محمد صالح بن مراد، «الحداد على امرأة الحدّاد أو ردّ الخطأ والكفر والبدع،» في: الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: المطبعة التونسية، 1931).

(28) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت؛ القاهرة؛ بغداد: دار الكشاف للنشر، [د. ت.])، ص 290.

(29) الفاسي، **النقد**، ص 291.

(30) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 3.

تشتمل على أوامر إرشاد يحقّ للأمّة تطبيقها بحسب الزمان والمكان»[31].

يلجأ الفاسي - تعضيدًا لموقفه - كذلك إلى أصل من أصول التشريع الفرعية التي قال بها المالكية بخاصّة، هو سدّ الذريعة. يقول: «فالتعدّد غير ممنوع في الإسلام لذاته ولكنّه ممنوع بما زاد على الأربع من أجل الظّلم المحقّق فيه والذي لا يمكن أن لا يقع، وأمّا بما دون الأربع فيجب أن يكون مباحًا في المجتمع القائم على جهاز نظامي يمنع من كلّ ظلم واعتداء. أمّا في كلّ مجتمع يتحقّق أو يخاف فيه من العبث بالحقوق الخاصّة للعائلة أو العامّة من أجل إرضاء الشهوة، فيجب سدّ الذريعة فيه بمنع التعدّد ودرء مفسدته»[32]. ولا يكتفي الفاسي بهذه الحجج، بل يضيف إليها حجّة من خارج المجتمع الإسلامي تتمثّل في تحوّل تعدّد الزوجات «مدخلًا لكثير من أعداء الإسلام الذين يتخذونه حجّة على ديننا فيحول بينهم وبين فهم الدعوة الإسلاميّة»[33]. وهكذا أصبح التعدّد حجّة لدى الخصوم على ظلم الإسلام للمرأة، بل إن مسلمي الصين وروسيا «قبل الشيوعيّة» يعدّونه ظلمًا، وكذلك موقف كثيرين من العرب وجلّ نساء العالم، بحسب الفاسي. وأضحى الأمر في نظره بمنزلة عُرف مستقرّ معروف بين الناس. ويلجأ هنا إلى النظرية الأصولية ليقرّ بأن العُرف لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيتية. ويضيف إلى ذلك قاعدة أصولية: «إن المعروف بين النّاس كالمشروط بينهم». ويورد في هذا الصدد قول صاحب كتاب **الإقناع**: «الشرط بين الناس ما عدّوه شرطًا، فلو تزوّج من قوم لم تجر العادة بالتزوّج على نسائهم، كان بمنزلة شرط أن لا يتزوّج على امرأته»[34]. والظاهر أن الحجج السابقة كلّها لا تبرّر وحدها موقف علاّل الفاسي المانع لتعدّد الزوجات، ذلك أن واقعه المغربي الخاص في المناطق البربرية كان دافعًا قويًا له لتبنّي هذا الموقف، إذ كان العرف البربري يبيح الزّواج بأكثر من أربعة، غير مبال بالتحديد الشرعي لعدد الزوجات. يقول: «أمّا في المغرب، فهنالك ذريعة أكبر من كلّ ما تقدّم يجب سدّها بمنع التعدّد وتلك هي وجود العرف البربري الذي لم يتمتّع بالإصلاح الإسلامي، فلكي

(31) الفاسي، **النقد**، ص 291.

(32) الفاسي، **النقد**، ص 292.

(33) الفاسي، **النقد**، ص 292.

(34) الفاسي، **النقد**، ص 293.

يقضي على التعدّد بما فوق الأربع المباح في أغلبية القبائل البربرية يجب أن يطبّق ما قلناه من منع التعدّد من أصله حتّى لا يبقى هنالك مبرّر أو داع لحيلة من الحيل الاجتماعية في التمتّع بالشهوات دون قيد ولا تحديد»[35].

إن هذا الموقف الصريح والقطعي في منع تعدّد الزوجات ينهض لدى الفاسي على وعي نظري مسبق بأن المصلحة العامّة أصل تشريعي مقدّم على غيره في غير المسائل الدينية والاعتقادية. وهو ما يجلوه قوله: «الذي لا شكّ فيه أن الشريعة الإسلاميّة مبنيّة على مراعاة قواعد المصلحة العامّة في جميع ما يرجع للمعاملات الإنسانيّة»[36].

ممّا نستدل به أيضًا على أن المصلحة كانت أهمّ أصل أو قاعدة شرعية واجه بها المحدثون كثيرًا من الأحكام والأنظمة المستقرّة موقف الشيخ عبد الوهاب خلّاف، فهو ينطلق من أن الأحكام الشرعية شُرّعت لمصلحة العباد، وأن المصلحة المرسلة بمكانة «قانون شرعي ما دام يحقّق مصلحة عامّة ولا يعارض نصًا ثابتًا، وأن تاريخ الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين مملوء بالتشريعات التي قعّدوها بالمصالح المرسلة»[37]. وبناء على هذا، رأى أن التعدّد في صدر الإسلام غيره الآن، لأن الحاجة اختلفت بين الأمس واليوم، والشعور الديني ضعفت سيطرته على نفوس الناس الذين أصبحوا يبحثون عن الحقوق ولا يؤدّون الواجب. واستخلص اعتمادًا على قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» أنه «إذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شكّ في وجوب تقييد الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة، فدرء المفاسد مقدّم على جلب المصالح»[38].

أثار التعويل على المصلحة لخرق الإجماع المستقرّ في مسألة تعدّد الزوجات حفيظة كثيرين من الفقهاء المعاصرين، في مقدّمهم الشّيخ يوسف

(35) الفاسي، **النقد**، ص 294.

(36) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط 5 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 193.

(37) عبّر خلّاف عن رأيه هذا في مجلة **القانون والاقتصاد** (آذار/مارس 1947)، نقلًا عن: إبراهيم محمد الجمل، **تعدد الزوجات في الإسلام: الرد على افتراءات المغرضين في مصر** (القاهرة: دار الاعتصام، 1986)، ص 134.

(38) الجمل، ص 135.

القرضاوي الذي خصّص في كتابه **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية** فصلًا وسمه بـ «الغلوّ في اعتبار المصلحة ولو على حساب النصّ»، أعلن فيه أنه «إذا كان في الاجتهادات المعاصرة التي اجترأت على النصوص ما حاول أن يُحلّ الحرام ويبدّل الشعائر، فإنّ منها ما حاول أن يحرّم الحلال، المشروع الذي استقرّ عليه الإجماع الفقهي والعملي جميعًا. وأقرب مثال يُذكر في هذا المقام ما دعا إليه بعضهم من منع الزواج بأكثر من واحدة لما يترتّب على التعدّد - في زعمه - من مفاسد أسرية ومضارّ اجتماعيّة، وأخذ بذلك بعض البلاد الإسلامية المقلّدة للغرب، واحتجّ هؤلاء بأن من حقّ وليّ الأمر أن يمنع بعض المباحث جلبًا لمصلحة أو درءًا لمفسدة»[39].

يعدّ هذا الموقف نكوصًا عن مواقف الشيوخ المصلحين، من أمثال محمد عبده وعبد الوهاب خلّاف وغيرهما، وتنكّرًا لالتزام الفقيه بقضايا مجتمعه وواقعه، فإنكار المضارّ الاجتماعيّة المترتّبة على تعدّد الزّوجات بمنزلة إنكار للواقع. فكيف يدافع الشيخ عن التعدّد في مجتمع لم يجد فيه كثيرون من الشبان زوجة واحدة؟ وكيف يدافع عنه والحال أن نظام الزواج ذاته تجتاحه عواصف الطّلاق وغلاء المعيشة وكثرة النسل؟ وكيف يدافع عن تعدّد الزوجات في ظلّ الفقر المستشري في كثير من الشعوب المسلمة وارتفاع معدّلات الإنجاب؟ هل يبحث عن تكثير عدد السّكان ليلقي مزيدًا من الأعباء على الأفراد والأسر والدّول؟

ثانيًا: الإجماع على حجاب المرأة بين الإثبات والنّفي

قد يكون حجاب المرأة بمعنييه، أي «تغطية المرأة رأسها وبدنها على غير محرم لها وقصرها في بيتها إلّا لضرورة توجب خروجها»[40]، من أهمّ المسائل الخلافية، إن على صعيد الفكر أو في نطاق الواقع الإسلاميين. ولم يدّخر المختلفون في هذه المسألة أيّ جهد نظري وعملي لإثبات وجاهة آرائهم. وكانت أصول التشريع، ومنها الإجماع، حججًا أساسية في هذا

---

(39) يوسف القرضاوي، «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، <http://www.qaradawi.net/library/51/2470.html>.

(40) محمد طلعت حرب، **فصل الخطاب في المرأة والحجاب** (القاهرة: مطبعة الترقي، 1901)، ص 4.

الجدل الصاخب. ويستند المدافعون عن حجاب المرأة إلى دليل الإجماع باعتباره ملزمًا للمسلم. وينقلون أقوالًا عدّة في هذا الصدد، منها ما رواه ابن رسلان (ت844هـ) من «اتفاق المسلمين على منع النساء أن يخرجن سافرات الوجوه لا سيّما عند كثرة الفسّاق»[41]. والملاحَظ أن صاحب القولة لا يستخدم المصطلح الأصولي المعتدّ به، وهو الإجماع، ويعوّضه بالاتّفاق، ولا يستعمل عبارة إجماع العلماء بل اتفاق المسلمين. والمعلوم أن الإجماع في معناه الأصولي عند الأغلبية الساحقة من العلماء يُقصد به إجماع العلماء والفقهاء والمجتهدين. لذلك، فإنّنا نميل إلى القول إن عبارة «اتّفاق المسلمين» وصف لما كان يجري عليه العمل في بلاد المسلمين. وهذا الوصف يخبر عن طبيعة المجتمع الذكوري الذي كان يفرض هيمنته على المرأة ويجبرها على عدم الخروج مكشوفة الوجه. وقد تكون عبارة الإجبار غير مستساغة لمن يقرأها، لأنها تكشف الوجه السلطوي لعلاقة الرجل بالمرأة في المجتمع الإسلامي القديم. لكن كيف نفسّر عبارة «منع النساء» في قول ابن رسلان؟ لو كان صاحب القول يرغب في تلطيف صورة المجتمع البادية في عبارة المنع لعوّضها بلفظ «الإرشاد»، أو لفظ «الحثّ»، إلّا أنه كان، في ما نقدّر، حريصًا على أن يكون وفيًّا في نقل صورة مجتمعه، وهي صورة لا تكتمل إلّا بقراءة العبارة الأخيرة في الجملة، وهي «لا سيّما عند كثرة الفسّاق». إذًا، خلفيّة المنع أخلاقيّة بالأساس، وهي تفشّي الفسق. والسؤال الذي يُطرح بناء على هذا: إذا انعدم الفسق أو قلّ، هل يزول هذا المنع؟ والخلاصة أن موقف ابن رسلان لا يمكن أن نستنتج منه إلّا كون منع سفور المرأة في أثناء خروجها من بيتها مجرّد عادة دأب عليها المسلمون لدوافع اجتماعية وأخلاقية.

يكفي تعضيدًا لهذا الرأي أن ننظر في أدلّة الباحثين المحافظين التي اعتبروها حججًا على إجماع العلماء على الحجاب؛ حيث ذكر بعضهم[42] قول الغزالي: «ولم يزل الرجال على ممرّ الزمان مكشوفي الوجوه والنساء يخرجن

(41) انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرمن بن يحي المعلمي اليماني، أشرف على تصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 6، ص 114.

(42) محمد الدبيسي، «النقاب والإجماع على مشروعيّته بل على وجوبه حال الخوف من الفتنة»، <http://debiessy.awardspace.com/books/alhegab-alegma3.thm>.

منتقبات»[43]. وليس في هذا القول سوى وصف لعادة دارجة بين المسلمين على مرّ العصور.

احتجّ هؤلاء أيضًا بإجماع العلماء من غير النجديين على الحجاب، وذكروا مثالًا على ذلك قول ابن حجر: «ولم تزل عادة النساء قديمًا وحديثًا يسترن وجوههنّ عن الأجانب»[44]. وهذا الموقف لا يعبّر عن أيّ إجماع، بل يصف عادة اجتماعية متّبعة، إن في المشرق الإسلامي أو في الغرب الإسلامي، حيث نجد قول أبي حيّان الأندلسي في تفسيره **البحر المحيط**: «وكذا عادة بلاد الأندلس لا يظهر من المرأة إلّا عينها الواحدة»[45].

كان من مقاصد عادة احتجاب المرأة التّمييز بين الحرّة والأمَة. لذلك قال ابن تيميّة: «كانت سنّة المؤمنين في زمن النّبي (ﷺ) أن الحرّة تحتجب والأمَة تبرز»[46]، والمقصود بلفظ السنّة هنا الطّريقة والعادة.

يبدو أن النظرة الاستهجانية إلى المرأة تكمن خلف الموقف الساعي إلى تغطية جسد المرأة كلّه؛ فهذا الموقف يقوم على اعتبار جسد المرأة عورة، لذلك يجب ستره عن الغريب. إلّا أن هذا الموقف لا يحظى إلا بشبه إجماع بين علماء المذاهب الأربعة.

يقول بعض الدّارسين المعاصرين في هذا الصدد: «نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم بأن علماء المذاهب الأربعة يكادون يتّفقون على وجوب تغطية المرأة جميع بدنها عن الأجانب، سواء منهم من يرى أن الوجه والكفّين عورة، ومن يرى أنهما غير عورة لكنّه يوجب تغطيتهما في هذا الزمان لفساد أكثر الناس ورقّة دينهم»[47].

---

(43) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج 6، ص 159.

(44) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1927)، ج 9، ص 235-236.

(45) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود [وآخ.]، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 7، ص 240.

(46) انظر: محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم، **أدلة الحجاب: بحث جامع لفضائل الحجاب وأدلة وجوبه والرد على من أباح السفور**، ط 2 (القاهرة: دار القمة؛ دار الإيمان، 2004)، ص 475.

(47) المقدم، **أدلة الحجاب**، ص 474.

ولئن كان الحكم المتعلّق بالمرأة مبرّرًا لأنه يعبّر عن تواصل الموقف السّلبي القديم منها، فإن الموقف المعياري الثاني من المجتمع لا تبرير له لأن الحكم بفساد أكثر الناس في هذا الزمان لا يستند إلى أيّ دليل علمي، ذلك أنه بقدر ما يوجد من فساد نلفي الصّلاح والخير والنيات الحسنة.

لكن ما مدى مطابقة شبه الإجماع هذا للحقيقة والواقع؟ لقد استغرب بعض الدّارسين المعاصرين ادّعاء أن المذاهب الأربعة أجمعت على وجوب تغطية الوجه؛ فالمذهب الحنبلي مثلًا كان له قولان، أشهرهما كشف الوجه واليدين. وقد ذكر الشيخ الألباني ما أورده الفقيه الحنبلي علاء الدين المرداوي من أن «الصحيح من المذهب أن الوجه ليس من العورة»[48]. وقال أبو جعفر الطحاوي الحنفي: «أبيح للناس أن ينظروا إلى ما ليس بمحرّم عليهم من النساء إلى وجوههنّ وأكفّهن، وحرّم ذلك عليهم من أزواج النّبي (ﷺ). وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد»[49]. وقال البغوي الشافعي: «فإن كانت أجنبية حرّة فجميع بدنها عورة في حقّ الرجل لا يجوز له أن ينظر إلى شيء منها إلّا الوجه واليدين إلى الكوعين، وعليه غضّ البصر عن النظر إلى وجهها ويديها أيضًا عند خوف الفتنة»[50].

جوّز مالك في **الموطّأ** مؤاكلة المرأة لرجل من غير محارمها[51]. وعلّق أبو الوليد الباجي على هذه القصة بقوله: «يقضي أن نظر الرجل إلى وجه المرأة وكفّيها مباح لأن ذلك يبدو منها عند مؤاكلتها»[52].

---

(48) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق رائج بن أبي علفة (الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2004)، ج 1، ص 452، وناصر الدين الألباني، «الرد المفحم، على من خالف العلماء وتشدد وتعصب، وألزم المرأة بستر وجهها وكفيها وأوجب، ولم يقتنع بقولهم: إنه سنة ومستحب،» <http://www.almosaferon.com/vb/3219>.

(49) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد سيد جاد الحق، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، مج 2، ص 392-393.

(50) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **شرح السنة**، تحقيق زهير الشاوش وشعيب الأرناؤط (دمشق: [د. ن.]، 1980)، مج 9، ص 23.

(51) مالك بن أنس (الإمام)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: [د. ن.]، 1988)، ج 2، ص 935.

(52) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **المنتقى: شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي**، 24 مج (القاهرة: دار الفكر العربي؛ مطبعة السعادة، [1911])، مج 7، ص 252.

ذكر ابن رشد عند بحثه في حدّ العورة في المرأة «أن أكثر العلماء على أن بدنها كلّه عورة ما عدا الوجه والكفّين. وذهب أبو حنيفة إلى أن قدمها ليست بعورة، وذهب أبو بكر بن عبد الرحمن وأحمد إلى أن المرأة كلّها عورة. وسبب الخلاف في ذلك احتمال قوله تعالى ﴿**ولا يبدين زينتهنّ إلّا ما ظهر منها**﴾، هل هذا المستثنى المقصود منه أعضاء محدودة، أم إنّما المقصود به ما لا يملك ظهوره؟ فمن ذهب إلى أن المقصود من ذلك ما لا يملك ظهوره عند الحركة قال: بدنها كلّه عورة حتى ظهرها، واحتجّ لذلك بعموم قوله تعالى ﴿**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ**﴾[53]، ومن رأى أن المقصود من ذلك ما جرت به العادة بأنه لا يستر وهو الوجه والكفّان، ذهب إلى أنهما ليسا بعورة واحتج لذلك بأن المرأة ليست تستر وجهها في الحجّ»[54].

في الإمكان إضافة المزيد من مواقف العلماء القدامى المجيزين لكشف المرأة وجهها ويديها، لكنّنا نكتفي بما ذكرنا حتى لا نطيل، فهذه الأمثلة عيّنة تدل على أن الإجماع المذكور سلفًا ليس حقيقة لا في القديم ولا في الحديث.

وقف كثيرون من العلماء والمصلحين في العصر الحديث معارضين لحجاب المرأة بمعنييه المذكورين في بداية هذا المبحث؛ فالطهطاوي انتبه إلى جوهر المسألة حين اعتبر أن عفّة النساء لا تتأتّى من كشفهنّ أو سترهنّ بل منشأ ذلك التربية الجيّدة والخسيسة[55]. فسواء تعلّق الأمر بالرجل أو بالمرأة، فإن الأخلاق والتربية هما المحدّدان لنيّة كلّ طرف ولسلوكه. وصرّح جمال الدين الأفغاني بأن «لا مانع من السفور إذا لم يتّخذ مطيّة للفجور»[56]. وخصّص الإمام محمد عبده فصلًا موسومًا بـ «حجاب النساء من الجهة الدينية» لبيان موقفه منه. وانطلق من تبرير بحثه في المسألة معتمدًا على حجّة غياب نصوص

---

(53) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 59.

(54) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق خالد العطار (بيروت: دار الفكر، 1998)، ص 95.

(55) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز: أو الديوان النفيس بإيوان باريس** (تونس: الدار العربية للكتاب، 1991)، ص 101.

(56) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص 524.

شرعية إسلامية. ولو كانت توجد نصوص في المسألة لما كتب حرفًا يخالفها، لأن الأوامر الإلهية في نظره «يجب الإذعان لها دون بحث ومناقشة»[57]. وبما أن الشريعة الإسلامية ليست مصدر الحجاب، فما هو مصدره يا ترى؟ يجيب عبده عن هذا السؤال من خلال اعتباره عادة عُرضت على المسلمين من مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدّين. ولا يكتفي عبده بإبراز السياق التاريخي لهذه العادة، وإنّما يُطلق عليها حكمًا قيميًّا استهجانيًا يصفها من خلاله بأنها «عادة ضارّة تمكنت في الناس باسم الدّين والدين براء منها»[58]. وهكذا سعى محمد عبده إلى فكّ الارتباط بين هذه العادة والدّين ملتجئًا مثل خصومه إلى سلاح إجماع الفقهاء على تأويل النصّ القرآني للإقناع بوجاهة رأيه.

اعتمد عبده الآيتين 30 و31 من سورة النور (24): **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ، وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْهَا﴾**، واستنتج منهما أن الشريعة «أباحت في هذه الآية للمرأة أن تظهر بعض أعضاء من جسمها أمام الأجنبي عنها، غير أنها لم تسمّ تلك المواضع، وقال العلماء: إنها وكّلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفًا في العادة وقت الخطاب»[59]. ولجأ إثر هذا إلى حجّة اتّفاق الأئمّة على أن الوجه والكفّين ممّا شمله الاستثناء في الآية. واستعرض - تعضيدًا لموقفه - عددًا من أقوال الفقهاء التي تبيّن أن كشف المرأة وجهها وكفّيها ليس محرّمًا، من ذلك قول الزيلعي: «وبدن الحرّة عورة إلّا وجهها وكفّيها وقدميها»[60].

أضاف عبده حججًا عدّة تؤيّد موقفه، منها حجّة الإجماع: «واتّفق أئمّة المذاهب أيضًا على أنه يجوز للخاطب أن ينظر إلى المرأة التي يريد أن يتزوّجها»[61]. وكل هذه الحجج التي ذكرنا - والحجج التي لم نذكر -

(57) عبده، ج 2، ص 105.

(58) عبده، ج 2، ص 105.

(59) عبده، ج 2، ص 106.

(60) فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق: شرح كنز الدقائق** (القاهرة: [د.ن.]، 1895)، ج 3، ص 69.

(61) عبده، ج 2، ص 109.

يبتغي منها مفتي الدّيار المصرية الوصول إلى «أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبّد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلّنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية»[62].

ولئن قوبل موقف الإمام محمد عبده بالترحيب لدى كثيرين من المفكّرين، فإنه قوبل أيضًا بكثير من الابتئاس لدى عدد آخر، منهم محمد عمارة الذي نفى ما قاله عبده حول اعتبار حجاب المرأة مجرّد عادة نتجت من الاختلاط بأمم أخرى، واصفًا هذا الكلام بأنّه محض كذب وافتراء على الرجل[63]، في حين استخدم أحد أعضاء مجمع البحوث الإسلامية سلاح الإجماع ليقول: «إن المنسوب للإمام محمد عبده لم يناقش ما أجمعت عليه الأمّة من خلال القرآن والسنّة، فهناك نصوص قطعية وتعبدية لا يجوز النقاش فيها[64]، ومنها آية الحجاب: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ...﴾[65]. والواضح أن قصد صاحب هذا القول قطعية دلالة الآية على وجوب حجاب المرأة بحكم فهمه لها فهمًا عامًّا لا يقصرها على نساء الرّسول وإنّما يتعدّاهنّ إلى سائر النساء. لكن كيف يقال إن معنى الآية قطعي على الرغم من بقاء الخلاف فيها حتّى في دائرة الباحثين المحافظين على غرار الشيخ يوسف القرضاوي؟ فهو يقول: «وأمّا استدلال بعضهم بنفس قوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ فلا وجه له لأنّه خاصّ بنساء النّبي كما هو واضح. وقول بعضهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يرد هنا، إذ اللفظ في الآية ليس عامًّا. وقياس بعضهم سائر النساء على نساء النّبي مردود لأنه قياس مع الفارق، فإن عليهنّ من التغليظ ما ليس على غيرهنّ. ولهذا قال تعالى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾[66].

صرّح رشيد رضا بأن حجاب المرأة في أثناء التعليم بخاصّة مسألة خلافيّة،

(62) عبده، ج 2، ص 111.

(63) انظر موقع الحوار على العنوان التالي: <http://www.alhiwar.net/PrintNews.php§Tnd=356>.

(64) <http://www.alhiwar.net/PrintNews.php§Tnd=356>.

(65) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 53.

(66) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية 32. انظر يوسف القرضاوي، «النقاب ليس فرضًا وليس بدعة،» موقع القرضاوي، <http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/4794-2009-12-14-16-53->.

وأن الأولى الرجوع فيها إلى المصلحة. يقول: «ولا شكّ أن المصلحة هي في ما يمكن معه التربية والتعليم المحتاجة إليهما الأمّة.. فإن سلّم له المعارضون بأنّهما يتوقّفان على كشف الوجه ومكالمة الرجال فلا مندوحة عن التسليم بترجيح القول بالكشف والمكالمة... وإذا لم يسلّموا له بالتوقّف، فليكن البحث معه في بيان عدم التوقّف»[67]. وانتهى رشيد رضا إلى أن التربية والتعليم لا يتوقّفان على كشف الوجه ولكنّهما يتوقّفان في كمالهما على مكالمة الرجال، ومع ذلك عبّر عن مساندته لقاسم أمين، وطلب مساعدته في عمله على الرغم من مخالفته له في بعض الجزئيّات واعتقاده خطأه في بعض المسائل.

الملاحظ أن المواقف المعارضة للحجاب اعتمادًا على الإجماع أو على رأي الأغلبية شمل بلدانًا إسلامية عدّة؛ ففي تونس مثلًا اعتبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أن «جمهور الأئمّة على أن استثناء إبداء الوجه والكفّين من عموم منع إبداء زينتهنّ يقتضي إباحة إبداء الوجه والكفّين في جميع الأحوال، لأن الشّأن أن يكون للمستثنى جميع أحوال المستثنى منه»[68]. وفي لبنان خصّصت الباحثة نظيرة زين الدين في كتابها **السفور والحجاب** مبحثًا وسمته بـ «لا إجماع في ستر الوجه»، قرّرت فيه «أن المجتهدين عامّة والإمام الأعظم كادوا يجمعون على أن الوجه ليس بعورة، وأن سفوره مباح أحيانًا ومأثور أحيانًا وواجب أحيانًا أخرى. وإذا نظرنا بأعيننا نساء المدن المحجّبات، فإنّنا ننظر أيضًا نساء القرى السوافر، على أن حجاب النساء في المدن لم يكن مبنيًا على اجتهاد يفرقهنّ عن نساء القرى، إنّما بني على عادة نشأت في بعضهنّ ثم انتشرت بينهنّ، فإن جاز أن يسبّب اعتياد نساء المدن إجماعًا في الإسلام على الحجاب، فاعتياد نساء القرى أولى أن يحسب إجماعًا على السفور. وهنّ أكثر من أولئك أضعافًا، فأين إجماع المجتهدين من الأمّة على ستر وجوه النساء جميعهنّ، كما يموّهون علينا ليستعبدونا دائمًا؟»[69]

(67) محمد رشيد رضا، «كلمة في الحجاب،» **المنار** (مصر)، السنة 2 (آب/أغسطس 1899)، ص 369.

(68) ابن عاشور، **تفسير التحرير**، ج 18، ص 205.

(69) نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، مراجعة وتقديم بثينة شعبان، ط 2، رائدات الكتابة (دمشق: دار المدى، 1998)، ص 190.

ثالثًا: توظيف الإجماع لشرعنة ختان الإناث

يبدو أن موضوع ختان الإناث لم يكن يثير جدلًا بين العلماء في العصور القديمة، لكنّه في العصر الحديث أسال كثيرًا من الحبر بسبب بروز مواقف تدعو إلى منع هذا السلوك الاجتماعي. ودفع هذا الوضع الجديد كثيرًا من الباحثين السلفيّين والتقليديين إلى التصدّي للمانعين، معتمدين على الأحاديث والإجماع بشكل خاص. وممّا يعضد القول بالإجماع في هذه المسألة أقوال علماء قدامى صرّحوا بمشروعية الختان وبإباحته. هكذا نجد أبا بكر خليل، المدافع عن وجود أدلّة دينية معتبرة في مشروعية ختان الإناث في الإسلام، يحتجّ بقول الفقيه الشافعي ابن حجر في كتابه **فتح الباري**: «وختان المرأة مشروع بغير خلاف»، ويعلّق على ذلك بقوله: «وانتفاء الخلاف هو معنى الإجماع ومقتضاه»[70]. وانتفاء الخلاف بحسب هذا الباحث جزم به ابن حزم قبل ذلك في كتابه **مراتب الإجماع**، حيث قال: «واتفقوا أن من ختن ابنه فقد أصاب، واتفقوا على إباحة الختان للنساء»[71]. وحاول الباحث البرهنة على أن المقصود بالاتّفاق في قول ابن حزم وجود إجماع كلّي من العلماء على هذا الموقف، اعتمادًا على قول الفقيه الظاهري في مقدّمة كتابه: «وإنّما ندخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه البتّة»[72].

يستدل هذا الباحث أيضًا بقول لابن هبيرة (ت 560هـ) في كتابه **اختلاف العلماء**: «واتفقوا على أن الختان حقّ في الرجال والخفاض في حقّ الأنثى مشروع»[73]. وبناء على هذه الأقوال وغيرها، يستخلص هذا الباحث أن مشروعية ختان الإناث وإباحته ثابتة «بالإجماع الصّريح المتيقّن الذي لا يتخالج فيه شكّ ولا يداخله ريب ولا خلاف فيه البتّة بين أحد من علماء الإسلام. وبهذا قامت الحجّة على كلّ منكر لختان الإناث ويخشى عليه من الدخول في عموم قول النبي (ﷺ): من خالف جماعة المسلمين شبرًا فقد خلع

---

(70) أبو بكر بن عبد الستار آل خليل، «بيان دليل الإجماع في مشروعية ختان الإناث،» 2008/6/13، <http://www.nokhbah.net/vb/showthread.php?t=453>.

(71) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص157.

(72) ابن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع**، ص 16.

(73) آل خليل، «بيان دليل».

ربقة الإسلام من عنقه»[74]. ولا شكّ في أن اعتماد الإجماع لتأصيل مشروعية سلوك اجتماعي معيّن ليس من أجل دوافع قديمة، بل هو سلاح قديم ترتجى منه مواجهة تحدّ حديث تمثّل في ظهور موقف ديني رسمي يحرّم هذا السّلوك صدر عن مفتي الديار المصرية علي جمعة. وبناء عليه اتخذت وزارة الصحّة والسكان المصرية قرار منع ختان الإناث نهائيًا في مصر[75]. وعُدّ موقف المفتي وقرار الوزارة مخالفين للثابت من الإجماع الشرعي المنعقد والمبني على الأحاديث الصحيحة التي لا مطمع فيها.

لم يعتمد الباحثون المحافظون على سلطة الإجماع لردّ قرارات أصحاب السلطة الدينية والسياسية فحسب، وإنّما عوّلوا عليه أيضًا لنقد قرارات المتخصصين بهذا الشّأن الصحّي، وهُم الأطباء؛ فالرافضون من هؤلاء الأطباء لختان الإناث لا يُعتدّ بهم لمخالفتهم الموقف الشرعي. وتجاهل أصحاب هذا الموقف أن الأصوليين القدامى كانوا يرون أن الاعتداد في كلّ فنّ وعلم بأهله المتخصّصين به. لذلك يقبل إجماع الفقهاء في المسائل الفقهية وإجماع الأصوليّين في المسائل الأصولية وإجماع الأطباء في المسائل الطبية. وإضافة إلى هذا، فإن التفكير السليم يفرض عدم معارضة الدّين لمعطيات العلم الحديث، وإلّا اتّهم الدّين برفض الحقائق. ومع هذا يصرّ المحافظون على أن العلوية للنصّ والقاعدة الشرعية حتّى في ما يخصّ الأطباء الذين يجب عليهم الرجوع «إلى العلماء الموثوق بعلمهم لمعرفة حكم الشرع فيما يتعلّق بفنّهم وتخصّصهم»[76].

يتضّح إذًا أنّ أصحاب هذا الموقف من أنصار الرأي الأصولي القائل إنه لا يجوز لأهل العصر اللاحق نقض إجماع أهل العصر السابق. وهكذا تصبح سلطة الماضي مهيمنة على الحاضر والمستقبل بتعلّة قطعية الإجماع المنعقد بين علماء السلف[77]، إلّا أنّ هذه المسألة الأصولية مختلف فيها

(74) آل خليل، «بيان دليل».

(75) انظر: «منع ختان الإناث نهائيًا في مصر،» 2007/6/28، الموقع العربي لهيئة الإذاعة البريطانية، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_6251000/6251330.stm>.

(76) انظر: أبو إسلام أحمد عبد الله، «ختان المرأة في الإسلام،» <http://romanos.150m.com/khetan.htm>.

(77) انظر: ربيع أحمد السلفي، «إجماع علماء المسلمين على أن ختان النساء من الدين،» <http://www.alagidah.com/vb/showthread.php?t=1801>.

حتّى بين الأصوليّين، ذلك أن بعضهم أجازوا نسخ الإجماع السابق.

يبدو لنا أن القول بوجود إجماع كلّي بين العلماء القدامى على مشروعية ختان الإناث غير مؤكّد؛ حيث نقل الباحثون المحدثون بعض الآراء القديمة التي تنقد هذا السلوك، منها بخاصّة موقف ابن المنذر القائل: «ليس في الختان خبر يُرجع إليه ولا سنّة تُتّبع، وأن كلمة سنّة التي جاءت في بعض المرويّات معناها إذا صحّت الطريقة المألوفة عند القوم في ذلك الوقت، ولم ترد الكلمة على لسان الرسول بمعناها الفقهي الذي عُرفت به فيما بعد»[78].

وقال ابن عبد البرّ في **التمهيد**: «والذي أجمع عليه المسلمون أن الختان للرجال»[79]. وبرز منذ القديم من يعتبر حديث ختان المرأة مرويًا من أوجه كثيرة كلّها ضعيفة معلولة مخدوشة لا يصحّ الاحتجاج بها[80]. وهذا ما أكّده باحث معاصر محافظ هو سيد سابق، حيث أعلن أن «أحاديث الأمر بختان المرأة ضعيفة لم يصحّ منها شيء»[81].

إذا كانت المواقف القديمة السابقة تطعن في الإجماع المدّعى لدى السلفيين، فإنّ مواقف علماء الدين المحدثين والمعاصرين تقدح في الإجماع كذلك على مشروعية ختان الإناث. إذ ذهب الشيخ رشيد رضا إلى مناهضة الخفاض في مجلّة **المنار** في عام 1904 معتمدًا على رأي ابن المنذر.

ذهب الشيخ محمود شلتوت إلى أن «استدلال القائلين بوجوب الختان أو سنّيته فيه إسراف في الاستدلال قوبل بعدم التسليم، وإن ما روي في هذا الشأن ليس فيه ما يصلح أن يكون دليلًا على السنّة الفقهية فضلًا عن الوجود الفقهي»[82].

---

(78) انظر: سامي عوض الذيب أبو ساحلية، «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين،» <http://yassar.4shared.com>.

(79) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، حققه وعلّق على حواشيه مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، 26 مج (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1967)، مج 2، ص 60.

(80) انظر: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود: شرح سنن أبي داود**، تحقيق أبو عبد الله النعماني، 2 مج (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ج 14، ص 183.

(81) السيد سابق، **فقه السنة**، 3 ج (بيروت: دار الهادي، 2003)، ج 1، ص 33.

(82) محمود شلتوت، **الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص 304.

أشار بعض الشيوخ إلى سلبيات عادة ختان الإناث من المنظور الاجتماعي، فهي تساهم في انتشار المخدّرات لأن الزوج يجد شهوته أقرب من شهوة زوجته فيستعين ببعض العقاقير المخدّرة التي شاع خطأً أنها تبطئ شهوة الرجل[83].

في السياق نفسه صرّح محمد سيد طنطاوي، شيخ الأزهر سابقًا، أنه يعتبر ختان الإناث مجرّد عادة لا علاقة لها بالدّين، وأنّه خلال قراءته كتب الفقه لم يجد ما يطمئنّ إليه من الناحية الدينية بأن ختان الإناث من الإسلام. وهو يستند في موقفه هذا إلى الحجّتين اللّتين ردّدهما أغلب منتقدي الخفاض، وهما ضعف الأحاديث التي رويت في هذا الشّأن وقولة ابن المنذر[84].

نقدّر أن موقف المنع ظهر في مصر بشكل قوي لانتشار ظاهرة ختان الإناث فيها أكثر من البلدان الأخرى، وهذا ما جعل علماءها المعاصرين يتصدّون لها ويجتهدون في استنباط الحجج المتنوّعة لإقناع الأسر بالإقلاع عنها. من ذلك أن مفتي مصر، علي جمعة، يعتبر أن هذه الظاهرة من العادات الموروثة المنتشرة بين دول حوض النيل منذ القديم، وأنه لم يرد عن النّبي أنّه ختن بناته، ولم يرد عنه نصّ صحيح يأمر بختان الإناث. وفضلًا عن هذا فالدليل على أن المسألة عرفية لا دينية أن هذه العادة غير موجودة في أغلب دول العالم الإسلامي، بما فيها المملكة العربية السعودية، على خلاف ما يوجد في مصر[85].

سار على هذه الطريق ذاتها العالم المصري محمد سليم العوّا، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين؛ حيث بيّن براءة الإسلام من ختان الإناث، معتبرًا أن القرآن خلا من أيّ نصّ يتضمّن إشارة من قريب أو بعيد إلى ختان الإناث، وأنه ليس هناك إجماع على حكم شرعي فيه ولا قياس يمكن أن يقبل في شأنه. وركّز بعد ذلك على دليل السنّة النبوية لما فيها من مرويّات منسوبة إلى الرسول في هذا الشأن، فأسهب في بيان ضعف أسانيدها ورواتها بما لا يدع مجالًا للشكّ في عدم الاعتداد بها[86].

---

(83) انظر: محمد عرفة، «بحث في الختان» مجلة **الأزهر**، السنة 24 (1952)، ص 1242.

(84) انظر: «طنطاوي: ختان الإناث ليس من أحكام الشريعة الإسلامية» <http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_news.php?main_id=61>.

(85) «طنطاوي: ختان الإناث ليس من أحكام الشريعة الإسلامية».

(86) محمد سليم العوا، «براءة الإسلام من ختان الإناث» <http://www.sadanile.com>.

يتأكّد من يوم إلى آخر شبه إجماع بين العلماء المعاصرين على منع ختان الإناث على غرار إصدار أربعة وثلاثين عالم دين موريتانيًا فتوى وقّعوها جماعيًا تصرّح بهذا المنع. ولاقت هذه الفتوى ترحيبًا كبيرًا، ولا سيّما في أوساط النساء في موريتانيا، وبخاصّة أن الختان بات يُعتبر خرقًا لحقوق الانسان وحقوق الفتيات والنساء في مختلف البلدان. ويقول العاملون في مجال الصحة العامّة في موريتانيا، والمنظّمات الإنسانية التي تعنى بالموضوع إن أكثر من 70 في المئة من الموريتانيات يخضعن لختان كلّي أو جزئي لأسباب غير طبية[87].

يتّضح لدينا من خلال التأمّل في خلفيّات مواقف مانعي ختان الإناث أن ما كان يحرّكهم هو في الأساس المصلحة العامّة؛ حيث أدّى انتشار هذا السلوك الاجتماعي إلى كثير من الأضرار والأمراض، وبرز كثير من المواقف الطبية التي تبيّن صنوف الأذى التي يمكن أن يُحْدثها، إن على صعيد جسد المرأة أو على صعيد نفسيّتها، لذلك اقتضت الضرورة اتخاذ قرار المنع. ودفعت هذه الضرورة بعض الشيوخ الذين ذهبوا إلى وجود إجماع بين العلماء على جواز ختان الإناث إلى تأكيد الاتجاه إلى المنع اعتمادًا على ما نبّه عليه الأطباء المعاصرون المتخصصون بأمراض النّساء والجنس ونحوها، بأن ختان النساء يضرّ بالمرأة في أغلب الأحوال ويحرمها لذّة مشروعة وهي كمال الاستمتاع بزوجها. بل أثبت بعض الأطباء أن من وراء هذا الختان أضرارًا صحية ونفسية وجنسية واجتماعية لا يجوز إغفالها[88].

فضلًا عن هذا، يُعتبر ختان الإناث أحد أشكال انتهاك حقوق الإنسان وأحد مظاهر عدم المساواة بين الجنسين؛ فالختان ينتهك حق الأنثى في الصحة، والأمان، والسلامة البدنية، وحقها في عدم التعرض لأي معاملة تتسم بالتعذيب، أوالمعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو الإهانة. وهذا السلوك يتناقض مع كثير من المعاهدات والاتفاقات التي صدقت عليها الحكومات في معظم البلدان التي تنتشر فيها تلك العادة، على غرار اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وهي الاتفاقية التي برزت في عام 1979.

---

(87) «34 رجل دين موريتاني يصدرون فتوى تمنع ختان الإناث،» موقع سيريانيوز، 2010/1/18، <http://syria-news.com/var/articlem.php?id=8003>.

(88) لمزيد من التوسع، انظر: يوسف القرضاوي، «رأي الطب والعلم في ختان الإناث،» موقع القرضاوي، <http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1691.html>.

رابعًا: الإجماع وسلب حق القيادة من المرأة

لا شك في أن كثيرين من الدارسين بحثوا قبلنا في مسألة حقوق المرأة السياسية، إن قديمًا أو حديثًا، بما في ذلك حقّها في تولّي المناصب السياسية القيادية أو في المشاركة السياسية، سواء في الانتخابات أم في عضوية الأحزاب السياسية أم عضوية المجالس النيابية. وتباينت الرؤى والمواقف من هذه الحقوق، وتنوّعت الحجج التي اعتُمدت لتعضيد كلّ موقف، إلّا أن مبتغانا الأساسي دراسة الحجة أو الآلية الفقهية والأصولية التي اعتمدها القدامى والمحدثون لإقصاء المرأة من الفضاء السياسي العمومي، وهي الإجماع.

يمكن أن نقرّ بكثير من الاطمئنان بوجود شبه إجماع في الفكر السنّي في العصور القديمة على أن المرأة لا يجوز لها أن تتولّى أهمّ منصب في دولة المسلمين، أي الخلافة أو الإمامة الكبرى. وتجلو هذا الإجماع أقوال علماء كتبوا في أصول الفقه وفي أصول الدّين وفي الملل والنحل، منهم ابن حزم الظاهري الذي ذكر أن «جميع فِرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة ولا إمامة صبيّ لم يبلغ»[89]. وهذا الرأي غير صحيح من زاوية تاريخية لأن كتب القِرق السنيّة ذاتها تخبرنا أن فرقة الشبيبية، وهي إحدى فِرق الخوارج من أتباع شبيب بن يزيد الشيباني (ت 77 هـ)، ذهبت إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم. وكان أتباع هذه الفرقة يقولون إن غزالة أم شبيب تولّت الإمامة بعد شبيب إلى أن قُتلت[90].

يستخلص قارئ سيرة شبيب وأمّه غزالة صورة للمرأة المسلمة مخالفة تمامًا للصورة التي يراد ترسيخها اليوم. فالمرأة كانت تحارب مع الرجال، ولا

(89) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق أحمد محمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 3، ص 30.

(90) انظر: أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق حواشيه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ومحمود محمد الخضيري (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1940)، ص 35، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق: وبيان الفرقة الناجية منهم** (بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، 1987)، ص 91. والجدير بالذكر أن الشيخ راشد الغنوشي ذكر في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** موقف الشبيبية وأحال في الهامش 2 من الصفحة 145 على كتاب **الملل والنحل** للبغدادي. والصحيح أنه «الفرق بين الفِرق» لأن **الملل والنحل** للشهرستاني. انظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011).

تكتفي بمهمّات الإسناد والتطبيب. يقول البغدادي: «وما زال كذلك حتّى هزم (شبيب) للحجّاج عشرين جيشًا في مدّة سنتين، ثم إنه كبس الكوفة ليلًا ومعه ألف من الخوارج ومعه أمّه غزالة وامرأته جهيزة في مائتين من نساء الخوارج قد اعتقلن الرّماح وتقلّدن السيوف. فلمّا كبس الكوفة ليلًا قصد المسجد الجامع وقتل حرّاس المسجد والمعتكفين فيه ونصب أمّه غزالة على المِنبر حتّى خطبت، وقال خزيم بن فاتك الأسدي في ذلك [91]:

أقامت غزالة سيوف الضراب لأهل العراقين حولا قميطا[92]

سمت للعراقين في جيشها فلاق العراقات منها طيطا»[93]

إن هذا الشاهد دالّ بما لا يدع ذرّة شكّ على أن المرأة المسلمة لم تكن ملازمة لبيتها لا تفارقه إلّا عندما تتزوّج أو تموت، كما تشيعه بعض الكتابات، فهو يُبرز أن المرأة المسلمة اضطلعت بوظائف القيادة السياسية والعسكرية إلى جانب الرجل، فمثّل حضورها ثقلًا معنويًا وعدديًا مهمًّا في مجابهة الخصوم السياسيّين والعسكريّين. ولعلّ هذا التهديد الذي مثّلته المرأة حين خرجت إلى الفضاء العمومي وساهمت في العمل السياسي والعسكري هو أحد أبعاد الموقف السنّي الذي حاول إقصاءها بكلّ الطرائق الممكنة، ومنها الإجماع. ولذلك اعتبر الفقهاء السنّيّون أن من شروط الخليفة أن يكون ذكرًا، ودافع عن ذلك باستماتة الفقهاء والمتكلّمون العاملون ضمن دولة الخلافة، مثل أبي حامد الغزالي؛ إذ كان من قبيل المستحيل التفكير في أن تتولّى الإمامةَ امرأة. يقول: «إن الذي عدّه علماء الإسلام من صفات الأئمّة وشروط الإمامة تحصرها عشر صفات ستّ، منها خلقية لا تكتسب.. فأمّا الستّ الخلقية فلا شكّ في حضورها، ولا تتصوّر المجاحدة في وجودها... الرابعة: الذكورية. فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتّصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشّح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات»[94].

(91) البغدادي، ص 90-91. [ورد في مراجع أخرى أن غزالة كانت زوجة شبيب وأن جهيزة كانت أمه].

(92) حول قميط:أي تامّ، أي مرتبطة أيامه وشهوره بعضها ببعض. انظر: بطرس البستاني، **محيط المحيط: قاموس اللغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان، 1977)، ص 756.

(93) طاط الفحل يطوط: هاج، والطيط:الطويل الأحمق، البستاني، ص 559.

(94) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص 180.

إن هذا الخطاب لا يؤدي في نظرنا سوى وظيفة تبرير الأمر الواقع، فالغزالي لا يجد في عصره امرأة تحكم، لذلك لا يتصوّر وجود من يكابر في إقصاء المرأة من تولّي الخلافة. وهذا التّبرير دفع الغزالي إلى رفض مبدأ الكفاءة والأهلية في من يتولّى الحكم، مع أن هذا المبدأ كان يُعتمد في عقود الزّواج، إذ لا يحقّ للمرأة أن تتزوّج إلّا ممّن يكافئها من الرّجال نسبًا ومالًا. فلا يهمّ الغزالي اتّصاف المرأة بالكمال وبالاستقلال، فيكفي أنّها من جنس الإناث كي لا يكون لها نصيب في الزعامة الدينية والسياسية. ويبدو أن الغزالي لم يكن يجد نصًّا دينيًّا يؤصّل موقفه، لذلك لجأ إلى حجّة تُبرز تهافت خطابه الحجاجي، حيث اعتبر أن حرمانها من القضاء ومن الشهادة هو ما يجيز حرمانها من منصب الإمامة، فجعل الفرع حاكمًا على الأصل، فالقضاء منصب متفرّع من الإمامة، فكيف يُعتمد حجّة في هذا الصدد؟ وفضلًا عن ذلك، فإنه لا يوجد إجماع على حرمان المرأة من منصبي القضاء والشهادة، لذلك هل من معنى لاحتجاج الغزالي هذا سوى حجب الدّافع الحقيقي الذي كان يحرّكه هو وغيره من العلماء، وهو اعتقاد نقص المرأة إزاء الرجل؟ وهذا ما لم يخجل الآمدي منه عند إعلانه أن من شروط الإمام المتّفق عليها «أن يكون ذكرًا لأن الظاهر من الأنوثة النّقص فيما ذكرناه من الصفات»[95].

إننا نقدّر أن الإلحاح على إشهار سلاح الإجماع لإقصاء المرأة من المشاركة السياسية ومن تولّي منصب الإمامة كان من الآليات التي اعتمدها الفكر السنّي لمواجهة خصومه غير السنّيين في أثناء الصراع السياسي والدّيني بين دولة الخلافة ومناوئيها. والدليل على ذلك أن خروج المرأة إلى فضاء العمل السياسي كان مسألة خلافية بين من يمنعه تمامًا، ومن يمنعه عن أمّهات المؤمنين دون غيرهن. يقول عبد القاهر البغدادي: «يقال للشبيبية من الخوارج أنكرتم على أمّ المؤمنين عائشة خروجها إلى البصرة مع جندها الذين كلٌّ واحد منهم مَحرَم لها لأنها أمّ جميع المؤمنين في القرآن. وزعمتم أنها كفرت بذلك وتلوتم عليها قول الله تعالى: ﴿وقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[96]، فهلّا تلوتم هذه الآية على غزالة أمّ شبيب، وهلّا قلتم بكفرها وكفر من خرج معها من نساء الخوارج

(95) سيف الدين علي بن محمد الآمدي، **الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين**، دراسة وتحقيق محمد الزبيدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)، ص 178.

(96) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 33.

إلى قتال جيوش الحجّاج؟»[97]. يخبر هذا الشاهد أن فرقة الشبيبية لا تقيس وضع النساء على وضع زوجات الرسول اللواتي لهنّ وضع خاص بيّنته بعض الآيات القرآنية. أمّا السنّيّون، فهذا الرأي في نظرهم بدعة. لذلك يكاد يكون هنالك إجماع بينهم على عدم جواز تولية المرأة منصب الإمامة وما تفرّع منه. ولئن لم ينصّ الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** على شرط الذّكورة ضمن شروط أهل الإمامة، فقد يفسّر ذلك بعامل البداهة. ونتّفق هنا مع محمد أبو زهرة حين ذكر أن من أغفل ذكر شرط الذّكورة من العلماء «فإنّما هو لأجل بداهته لأنّه مجمع عليه»[98].

لا ترجع بداهة هذا الإجماع إلى مرجع ديني بقدر ما تعود إلى عرف شائع بين المسلمين جرى العمل به منذ عهد الرسول، وكانت وظيفة الإجماع تبرير هذا العرف وشرعنته. يقول أبو الوليد الباجي في هذا السياق: «ويكفي في ذلك عمل المسلمين من عهد النّبي (ﷺ) لا نعلم أنّه قدّم امرأة لذلك في عصر من الأعصار ولا بلد من البلاد كما لم يقدّم للإمامة امرأة»[99]. وهكذا يصبح فعل النّبي مبرّرًا لإزاحة المرأة من مجال الزعامة السياسية ويستخلص منه أنه لو كانت صالحة لهذا العمل لما ترك الرسول توليتها فيه[100]. ولم يخطر ببال أصحاب هذا الرأي أن الرسول ما كان يستطيع أن يبدّل ركائز المجتمع وأعرافه في بضعة أعوام إدراكًا منه أن الاصطدام بالمجتمع في مثل هذه القضيّة لن يفيد الإسلام شيئًا كثيرًا.

الملاحَظ أن اعتماد الإجماع لإقصاء المرأة من مجال الرئاسة السياسية تواصل في العصر الحديث بأكثر حدّة من القديم عند بعض الكتّاب. ودُشّن هذا الإقصاء منذ أن كتب رشيد رضا كتابه **حقوق النساء في الإسلام، نداء للجنس اللطيف**، فمع أنه خصّص في هذا التأليف مبحثًا موسومًا بـ «مشاركة

(97) البغدادي، ص 92.

(98) محمد أبو زهرة، **الوحدة الإسلامية** (بيروت: دار الرائد العربي، 1971)، ص 152.

(99) الباجي، مج 5، ص 182.

(100) انظر قول ابن قدامة: «ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان ولهذا لم يولّ النبي (ﷺ) ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالبًا»، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي؛ مع تحقيق طه محمد الزيني (بيروت: دار الفكر، 1984)، ج 11، ص 380.

النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية، فإنه لم يذكر فيه حقّ المرأة في الزعامة السياسية، بل اقتصر على بيان حقّ المرأة في إجارة الأعداء وفي انتقاد الحكّام وفي المشاركة في مبايعة النّبي. ولم يظهر في هذا المبحث أيّ أثر من آثار العصر الحديث، وإنّما ظهرت فيه سلطة السلف، من ذلك اعتماده على قول ابن المنذر: «إن المسلمين أجمعوا على صحّة إجازة المرأة وأمانها»[101]. وهكذا كانت هذه المواقف خارج التاريخ، فالمصطلح السياسي الحديث غائب في مقابل حضور المصطلح القديم، ومن ذلك غياب مصطلح المعارضة السياسية وحضور مصطلح أمر المرأة بالمعروف ونهيها عن المنكر. وغاب أيضًا تنزيل المواقف القديمة في السياق التاريخي الحديث، حيث كان من الممكن في إثر الحديث عن مبايعة النّبي للنساء كالرجال أن يشير إلى المساواة بين الجنسين في الحقوق السياسية، لكن رشيد رضا فوّت هذه الفرصة، مؤْثرًا الاحتماء بسلطة السّلف.

ساهم هذا الموقف في ظهور آراء أكثر تشدّدًا تعيد إنتاج الموقف القديم القائم على الإجماع وعلى غيره من الحجج النصية، من ذلك مثلًا قول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: «إن ثمّة إجماعًا على أن الولاية العامّة لا يجوز أن تتولّاها المرأة، سواء ولاية عامّة كأن تكون رأس الدّولة، أو والية تتولّى ولاية الأمصار وحتّى القضاء، هذا فيه إجماع من الأمّة كلّها من أيام النّبي (ﷺ). وقد استدلّ بحديث أبي بكرة جميع علماء الأمّة وسادتها ممّن يرون أنه لا تولّى المرأة الولاية، وهذا إجماع بين علماء المسلمين عامّة، وسواء كان ذلك على المسلمين جميعًا في كلّ الأرض أو على فريق منهم في جميع عصورهم، ولم يشذّ عن ذلك إلّا من لا يؤبه بخلافه كبعض فِرق الخوارج»[102].

يستدعي هذا الشاهد تعليقات عدّة، ذلك أنه يقوم على مغالطة تاريخية، لأن الإجماع على إقصاء المرأة من تولّي القضاء ليس صحيحًا داخل الدائرة

---

(101) محمد رشيد رضا، **حقوق النساء في الإسلام: نداء للجنس اللطيف** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 14.

(102) أحمد الكاتب، «تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية،» <http://al-shora.maktoobblog.com/>.

انظر أيضًا موقفًا مماثلًا لدى: محمد علي قطب، حيث احتجّ بالإجماع وبحديث أبي بكرة، «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» لتحريم تولّي المرأة الخلافة، محمد علي قطب، **بيعة النساء للنبي صلى الله عليه وسلم** (القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.])، ص 95.

السنّية ذاتها؛ فأبو حنيفة وابن جرير الطبري وبعض المالكيّة يجيزون قضاء المرأة، بخاصّة في ما تُقبل فيه شهادتها. يقول ابن حجر: «قال ابن التين: احتجّ بحديث أبي بكرة من قال: لا يجوز أن تتولّى المرأة القضاء، وهو قول الجمهور. وخالف ابن جرير الطبري فقال: يجوز أن تقضي فيما تُقبل شهادتها فيه. وأطلق بعض المالكيّة الجواز»[103].

ممّا يبرز أيضًا أن هذا الإجماع غير كلّي بين الفقهاء المسلمين كموقف ابن حزم. ويرى الشيخ محمد الغزالي في هذا السياق أن الأعمدة التي تقوم عليها العلاقات بين الرجال والنساء تتجلّى من خلال آيات وأحاديث عدّة[104] تؤكّد المساواة بين الجنسين، وأن هناك أمورًا «لم يجئ في الدّين أمر بها أو نهي عنها، فصارت من قبيل العفو الذي سكت الشّارع عنه ليتيح لنا حريّة التصرّف فيه سلبًا وإيجابًا. وليس لأحد أن يجعل رأيه هنا دينًا. ولعلّ ذلك سرّ قول ابن حزم: «إن الإسلام لم يحظر على امرأة تولّي منصب ما حاشا الخلافة العظمى»[105]. وأدرك ابن حزم برؤية مقاصدية قلّ نظيرها أن روح الرسالة الإسلامية يقتضي الاعتقاد أنه لا فارق بين مسلم ومسلم وبين ذكر وأنثى إلّا بالتقوى، وأن القائلين بأفضلية الرجل على المرأة لدواع أخرى غير التقوى لا يمثّلون رأي الإسلام[106]. ولئن كان أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن أفضلية الرجل على المرأة هي التي تجيز له تولّي السلطة وتحرم المرأة منها، فإن ابن حزم يفنّد ذلك قائلًا: «ليس امتناع الولاية فيهنّ بموجب لهنّ نقص الفضل، فقد علمنا أن ابن مسعود وبلالًا وزيد بن الحارث لم يكن لهم حظّ في الخلافة،

---

(103) ابن حجر العسقلاني، ج 13، ص 47.

(104) منها الآية: ﴿لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾، **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 195، وحديث «النّساء شقائق الرجال»، رواه الترمذي، في: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: **سنن الترمذي**، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، [د. ت.])، و**كتاب الطهارة**، باب فيمن يستيقظ فيرى بللًا ولا يذكر احتلامًا، رقم 113، ص 38.

(105) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 55.

(106) انظر مثالًا لهذا الاتجاه فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ذلك أنه يقول: «واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة، بعضها صفات حقيقيّة وبعضها أحكام شرعية، أمّا الصفات الحقيقيّة فاعلم أن الفضائل الحقيقيّة يرجع حاصلها إلى أمرين، إلى العلم وإلى القدرة. ولا شكّ أن عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شكّ أن قدرتهم على الأعمال الشاقّة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوّة..»، الرازي، **التفسير الكبير**، مج 5، 71/10.

وليس بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل منهم، والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لأولئك، وبينهم في الفضل ما لا يجهله مسلم»[107].

هكذا، إن منع تولية المرأة الخلافة بمقتضى حديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» لا يعني في نظر ابن حزم منع توليتها بقية الولايات، فهي جائزة لها اعتمادًا على موقف أبي حنيفة وعلى ممارسة عمر بن الخطاب الذي ولّى إحدى النساء حسبة السوق. ولمّا لم يكن بمقدور ابن حزم أن يردّ الحديث، اكتفى بتضييق دلالته من خلال حصرها في الأمر العام، أي الخلافة، وتلطيف هذا الإقصاء عن طريق اعتبار أن كثيرين من الصحابة لم يتولّوا الخلافة، من دون أن يعني ذلك أن من تولّوها أفضل منهم.

برزت تأويلات حديثة عدّة لهذا الحديث، حتّى داخل الحركات الإسلامية، تنفي دلالته على إقصاء المرأة من مجال الزعامة السياسية. واعتمدت في هذا الشأن حجّة أساسية تقول إن هذا الحديث خاص بالواقعة التي قيل فيها، وهي تولّي بنت كسرى حكم فارس بعد موت والدها. وكان الرسول وقتها في حالة غضب عليه لأن كسرى مزّق رسالته إليه. ولعلّ ما يعضد هذه الحجّة أن علماء أصول الفقه لم يتفقوا على «قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وما كان لفظه عامًّا لا يعني أنّ حكمه عام أيضًا، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجّة قاطعة»[108].

ولئن لم يجرؤ الشيخ محمد الغزالي على نقد الحديث، معتبرًا أنه صحيح سندًا ومتنًا[109]، فإن الشيخ راشد الغنوشي تجرّأ على القول: إنّه ظنّي من جهة السّند، لذلك لا يصلح أساسًا لمنع المرأة من الإمامة العامّة[110]، فراوي هذا الحديث صحابي اسمه أبو بكرة. وروى المؤرخ ابن الأثير أن عمر جلده على شهادة كاذبة أدلى بها[111]. واختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب.

---

(107) ابن حزم الأندلسي، **كتاب الفصل**، ج 3، ص 56.

(108) الغنوشي، ص 145.

(109) الغزالي، **السنة النبوية**، ص 56.

(110) الغنوشي، ص 148.

(111) عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمود عبد الوهاب فايد، محمد إبراهيم البنا ومحمد عاشور، 7 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج 5، ص 38.

المستخلَص من القراءة التاريخيّة للحديث - على غرار ما قامت به الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي - أنه برز في سياق الفتنة الكبرى لمعارضة خروج عائشة في أثناء معركة الجمل من بيتها، وهي المأمورة مثل زوجات النّبي بالحجاب[112]. ولا تعدّ القراءة التاريخية للحديث وسيلة وحيدة من وسائل الخروج عن الإجماع القديم، بل إن قراءات أخرى تعضدها، منها قراءة دلالية تأويلية مخالفة للقراءة المهيمنة ترى أن الحديث وارد في سياق الإخبار والبشارة للمسلمين بأن حكم فارس سينهار، وأنه - نظرًا إلى ذلك - لا يندرج في إطار استنباط الحكم الشرعي منه[113].

الملاحَظ في دراسات المحدثين أنهم وجّهوا نقدهم مباشرة إلى أصل الإجماع المعتمد حجّة لإسباغ الشرعية الدينية على إقصاء المرأة من المجال السياسي بعامّة، ومن الزعامة السياسية بخاصّة. فالنظريّة الأصولية تقرّر أنه إن خالف من أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط، فإن الإجماع لا ينعقد. يقول الصيرفي: «ولا يقال لهذا شاذّ لأن الشاذّ من كان في الجملة ثم شذ عنهمّ وكيف يكون محجوجًا بهم. ولا يقع اسم الإجماع إلّا به. قال: إلّا أن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية فيلزمه قبول قولهم، أمّا من جهة الاجتهاد فلا، لأن الحقّ قد يكون معه»[114]. إذًا، فإن الإجماع الذي أشار إليه العلماء، إن قديمًا أو حديثًا، «ليس له ما يؤيّده من الناحية الأصوليّة. وتبقى الظرفية التاريخية والاجتماعية وراء تلك الآراء والتوجهات»[115].

استغربت الباحثة التونسية رجاء بن سلامة اعتماد الإجماع في هذه المسألة مع أنه «مفهوم غامض اختلف القدامى أنفسهم حوله، أبطله المعتزلة والخوارج، وذهب الحنفيّون إلى أنه إجماع الأمّة الذي يشتمل على المؤمنين. وذهب ابن

---

(112) فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 2 (دمشق: دار الحصاد، 1993)، ص 76.

(113) هبة عبد الرؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية** (أميركا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 134 وما بعدها.

(114) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد صبحي بن حسن حلاق (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ص 323.

(115) رقية طه جابر العلواني، **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجًا** (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 220.

حزم إلى أنه إجماع صحابة الرسول فحسب»[116]. وهي ترى أن اعتماد إجماع القدامى المفترض على حلول طُرحت على مجتمعات تفصلنا عنها مئات الأعوام هو رفض للواقع وللتاريخ، لأن لمفهوم المشاركة السياسية مرجعية ديمقراطية مناقضة تمامًا للمرجعية الفقهية. ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي ينطلقون من تجريد الإجماع من جلباب القداسة التي أضفيت عليه لينزّلوه في منطقة الاجتهاد البشري. وهو إذًا نتيجة عوامل نفسية وثقافية واجتماعية خاصّة بالعصر الذي أنتج فيه قرار المجمعين، وليس صالحًا بالضرورة لكلّ العصور.

صفوة القول، إن توظيف الإجماع كانت له آثار سلبية في الواقع الإسلامي لأنّه حكم على نصف المجتمع بأن يظلّ بمنأى عن الحياة السياسية حتّى تتواصل الهيمنة الذكورية الأبوية على المجتمع، ويحتكر الرجل بمفرده امتيازات هذا الوضع الذي يرضي غروره ونرجسيّته. إلّا أن قراءات مقاصدية واجتهادية كثيرة خفّفت من هذا الوضع في أقطار إسلامية عدة. وهي قراءات نبعت من مختلف الاتجاهات الفكرية المنتشرة في المجتمعات الإسلامية، ومسّت حتّى أكثر الاتجاهات تمسّكًا بالحلول القديمة، من ذلك اعتبار تقي الدين النبهاني، مؤسّس حزب التحرير، في دستوره أن «لكلّ من يحمل التابعية (الجنسية) إذا كان بالغًا عاقلًا الحق في أن يكون عضوًا في مجلس الشورى، رجلًا كان أو امرأة»[117]، وهو موقف متطوّر إن قورن بموقف أبي الأعلى المودودي (1979م) الذي انطلق من حديث أبي بكرة المذكور سلفًا، ومن آية القوامة[118] ليستنتج دلالتهما القاطعة على أن المناصب الرئيسة في الدولة، رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة، لا تفوّض إلى النساء، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة[119].

---

(116) رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث** (دمشق: دار بترا، 2005)، ص 146.

(117) تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، 1953)، ص 54.

(118) ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 34.

(119) أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ط 5 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص 84-88.

خامسًا: توظيف الإجماع لتحريم بعض العادات الاجتماعية

1 - تحريم التدخين بدعوى الإجماع

يرى الباحثون أن ظهور التدخين في البلاد الإسلامية يعود إلى أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر للهجرة. واختلف الفقهاء في حكمه في بداية ظهوره، «فمنهم من زعم أنه من المخدّرات، وأنه محقّق الضرر، وأن صرف المال فيه من الإسراف البحت فأفتى بحرمته. ومنهم من أنكر التخدير فيه وتأوّل عدم السّرف فيه فأباحه، ومنهم من توقّف في شأنه. قال الإمام السكتاني: رأيت فيه نحوًا من ثلاثين تأليفًا بين محلّل ومحرّم. قال: ولا أرتضي شيئًا منها، وكان مذهبه التوقّف»[120].

استند محرّمو التدخين إلى أدلّة نقلية وعقلية متنوّعة، منها الإجماع. لهذا يقول محمد عمارة: «أجمع من يُعتدّ برأيهم من علماء الإسلام على أن التدخين وباء لا يُقبِل عليه العقلاء، واستندوا في تحريمه إلى عدد من النصوص الصريحة التي تشير بأوضح بيان إلى حرمة التدخين وخطره على الإنسان لما يسبّبه من الأضرار في النّفس والمال»[121]. ومن الواضح أن هذا الباحث يعتمد على نزعة انتقائيّة غير مبرّرة، فالإجماع الذي يعتمد عليه هو إجماع فريق بعينه من العلماء وسمه بمن يُعتدّ برأيهم، من دون أن يوضّح مقاييس هذا الاعتداد. وهو يوهم قارئ هذا الرأي بوجود نصوص صريحة قام عليها إجماع هؤلاء العلماء، إلّا أنه لا يذكر هذه النصوص. والمعلوم أنه لا توجد نصوص صريحة في هذه المسألة لتأخّر ظهورها في المجتمعات الإسلامية. ولم ينتبه هذا الباحث في غمرة حماسته والتزامه بالدعوة إلى منع التدخين إلى أن مواقف المحرّمين مجرّد تأويلات تقوم على أن كلّ ما يضرّ بالإنسان فهو محرّم، لذلك فالتدخين محرّم لأنّه ثبت ضرره. وبناء على هذا حدثت إجماعات جزئيّة ومحدودة في المكان والزمان، ولا تشمل جميع علماء مختلف المذاهب الإسلامية. من ذلك القول

---

(120) جمال الدين محمد بن محمد القاسمي، **رسالة في الشاي والقهوة والدخان** (دمشق: [د. ن.]، 1904)، ص 48.

(121) محمد عمارة، «حرمة التدخين،» موقع آفاق الشريعة - شبكة الألوكة. <http://www.alukah.net/sharia/o/3902/>.

إن الفقهاء أجمعوا في المؤتمر العالمي لمكافحة المسكرات والمخدّرات الذي عُقد في المدينة المنوّرة خلال عام 1402هـ/1982م على تحريم تعاطي التبغ بطرائق استعماله كلها، كما حرّموا زراعته وتجارته وتداوله، واعتبروا أن مكسبه خبيث[122].

صرّح مفتي المملكة العربية السعودية، محمد بن إبراهيم، وهو يتحدّث عن التنباك بما يشير إلى إجماع العلماء النجديين وغيرهم على تحريم التدخين، عندما قال: «ممّا يعلم كلّ أحد تحريمنا إيّاه نحن ومشائخنا ومشائخ مشائخنا ومشائخهم وكافّة المحقّقين من أئمّة الدعوة النجدية وسائر المحققين سواهم من العلماء في عامّة الأمصار من لدن وجوده بعد الألف بعشرة أعوام أو نحوها حتّى يومنا هذا، استنادًا إلى الأصول الشرعيّة والقواعد المرعية»[123]. ولئن لم يكن هذا الموقف صحيحًا في ما يتصل بالعلماء غير النجديين، فإنه صحيح بالنسبة إلى علماء نجد والوهابيّين الذين كانوا أكثر من حارب التدخين، جاعلين من هذه الحرب من أصول المذهب السنّي. واعتُمدت في سبيل الإقناع بهذا الرأي آليات فكرية كثيرة، منها آليّة التأثيم من خلال إلحاق التدخين بالخمر، على غرار ما قرّره محمد بن ناصر بن معمر الحنبلي النجدي في إحدى فتاواه، واستنتاجه من ذلك وجوب معاقبة المدخّن بأربعين جلدة[124]. وممّن نقل هذا الرأي الذي بدأ تبنّيه منذ العصر العثماني ابن العلاء الصديقي في كتابه **إعلام الإخوان بتحريم الدخان**.

استخدم المنادون بالإجماع على حرمة التدخين آلية التكثيف الكمّي من خلال عرض أسماء عدد كبير من العلماء الذين حرّموا الدخان، أو الرسائل الكثيرة التي باحت بهذا التحريم، على غرار ما نقله الشيخ حمّود التويجري في كتابه **الدلائل الواضحات** من ذهاب نحو خمسين عالمًا من مشاهير أتباع الأئمّة

---

(122) إبراهيم فؤاد عباس، **التدخين عدو يمكن قهره**، نقلًا عن: «تحريم التدخين في الدين الإسلامي،» 2006/2/1، <http://www.al-mahd.net/vb/showthread.php?t=2131>.

(123) محمد بن إبراهيم، «فتوى في حكم شرب الدخان،» ص 3، نقلًا عن: أبو نصر محمد ابن عبد الله، **تحذير أهل الإيمان من تعاطي القات والشمة والدخان**، <http://www.sh-emam.com/books/tahder.zip>.

(124) أحمد صبحي منصور: «التدخين لا يفطر الصائم،» في: **الصيام ورمضان: دراسة أصولية تاريخية**، <http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?page_id=125>.

الأربعة إلى تحريم التدخين[125]. ولم يكتف بعض الفقهاء المعاصرين بالعدد العام، بل ذكروا أسماء العلماء القائلين بالتحريم زيادة في إقناع المتلقّي، مثلما فعل المفتي أحمد بن حمد الخليلي[126].

الملاحَظ أنّه على الرغم من ظهور المواقف السابقة وغيرها من المواقف التي وصلت إلى حدّ القول بوجود إجماع بين الفقهاء على تحريم الدخان تحريمًا قطعيًا، هناك من سعى إلى تنسيب هذا الحكم وقصره على أغلب العلماء لا جميعهم. و نجد في هذا الصدد الشيخ محمود شلتوت في الستّينيات من القرن العشرين لا يحرّم التدخين اعتمادًا على النص أو على الإجماع وإنّما اعتمادًا على ضرره الذي يلحقه بجسد الإنسان وعقله وماله، ويقول: «ومن هنا نعلم - أخذًا من معرفتنا الوثيقة بآثار التبغ السيئة في الصحة والمال - أنه ممّا يمقته الشرع ويكرهه، وحكم الإسلام على الشيء بالحرمة أو الكراهة لا يتوقّف على وجود نصّ خاص بذلك الشيء. فلِعلل الأحكام وقواعد التشريع العامّة قيمتها في معرفة الأحكام، فحيث كان الضرر كان الخطر»[127]. واعتمد الشيخ يوسف القرضاوي التمشّي ذاته في تحريم الدخان، إلّا أنه أضاف إليه أمرًا خاصًا بزمنه يتمثّل في إجماع الأطباء على أن في التدخين ضررًا مؤكّدًا تدريجًا وغير فوري[128].

ولئن استُدلّ بالإجماع على حرمة التدخين بناء على حرمة الإضرار بالنّفس، فإن هذا الإجماع، بحسب بعض الباحثين، لا يفيد القطع وإنّما الاحتمال. وهذا ما ذهب إليه أحد الباحثين في تعليقه على مواقف عدد من علماء الشيعة المعاصرين، حيث قال: «وقد يستدلّ على حرمة الإضرار بالنفس بالإجماع المحصّل والمنقول كما أفاد المحقّق النراقي وغيره... ولكن يلاحظ على ذلك أن الإجماع على فرض وجوده وتحققه ليس تعبديًا وإنّما هو إجماع محتمل المدركية إن لم يكن مقطوعها»[129].

---

(125) ابن عبد الله، **تحذير أهل الإيمان**.

(126) أحمد بن حمد الخليلي، «فتوى في التدخين،» <http://www.aleman.com>.

(127) شلتوت، **الفتاوى**، ص 384-385.

(128) «فتوى الشيخ يوسف القرضاوي بشأن التدخين،» <http://www.qaradawi.net>.

(129) حسين أحمد الخشن، **في فقه السلامة الصحية: التدخين نموذجًا**، دراسات فقهية؛ 1 (بغداد: مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية، [2008])، ص 144.

ما يؤكّد أن الإجماع الذي اعتُمد في كثير من الأحيان ليس كلّيًا ولا شاملًا العلماء جميعهم، ما صرّح به جمال الدين القاسمي عند بحثه في حكم التدخين؛ إذ قسّم الدخان إلى نوعين، أحدهما مخدّر، وحكمه التحريم، والنوع الآخر غير مخدّر، وهو غير محرّم، وهذا لا يحرّم استعماله إلّا إذا تحقّق حصول الضرر منه لمتعاطيه لاتّفاق العلماء على تحريم ما يضرّ بالجسم والعقل. ولذا قال القناوي الشافعي: «من ضرّه الدخان بإخبار عارف يوثق به أو بتجربة في نفسه حرّم عليه. وقال العلّامة النحريري الحنفي لا يحرّم الدخان إلّا على من يغيب عقله أو يضرّه ومن لا فلا»[130].

من أقدم مبيحي التدخين الشيخ المتصوّف الحنفي عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) الذي كتب كتابًا موسومًا بـ **الإصلاح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان**، بيّن فيه أدلّة إباحة هذه العادة، مفنّدًا بذلك حجج تحريمه التي طعن من خلالها علماء عصره في موقفه[131].

أنكر موقف تحريم الدخان علماء كثر، منهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي قال: «وقد غلط بعض المفتين فأفتى بحرمة التدخين بورق التبغ في الفم لأنّه لمّا ظهر التدخين به في أوائل القرن سمّوه الحشيش، وتوهّموا أنّه الحشيش المخدّر الذي يدخّن به الحشّاشون»[132].

الملاحَظ أن كثيرين من الفقهاء كانوا من المدخّنين، منهم الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي ظلّ يدخّن أربعين عامًا، وفق ما حكاه في مذكّراته مع محمود فوزي. ولئن كان الشيخ كشك ينتقده لأنّه كان يدخّن أمام أنظار المشاهدين في التلفزة، فإن هناك من حاول الدفاع عنه معتمدًا على غياب إجماع على تحريم التدخين عندما كان الشعراوي مدخّنًا[133]. وذكر بعض الباحثين أن الشيخ شلتوت كان يدخّن، ولم يقلع عن التدخين مع أنه من أشهر من حرّمه في العصر الحديث. أمّا زكريا البري، أستاذ الشريعة الإسلاميّة في

---

(130) القاسمي، ص 50.

(131) انظر: «من أفتى بحرمة الدخان فهو زنديق،» موقع الصوفية، 2006/7/3.
<http://www.alsoufia.com/main/articles.aspx?article_no=1829>.

(132) محمد الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: المطبعة الفنية، 1947)، ص 106، **وفتاوى**، ص 339.

(133) سعد البطاط، «الشيخ كشك والشيخ الشعراوي،» <http://www.dahsha.com/threds/17151>.

جامعة القاهرة، فأفتى في جريدة **الأخبار** الصادرة يوم 1972/10/12 بأن حكم الدخان بين الحرام والكراهة التحريميّة بعد ثبوت ضرره، ومع ذلك كان يدخّن[134]. ولم يكتف الباحث المصري جمال البنّا بتجويز التدخين، بل تجاوز ذلك إلى إباحته خلال الصوم في رمضان، معتمدًا في ذلك على غياب نصّ في القرآن يحلّله ويحرّمه، وهو في نظره مثل البخور المباح مع أنه يدخل في الأنف وأحيانًا في الفم[135].

الظاهر أن ما يشجّع مثل هذه المواقف المجيزة للدخان أن كثيرين من الفقهاء أفتوا بإباحته منذ العهود الأولى التي ظهر فيها، على غرار فتوى الشيخ نوح أفندي الحنفي خلال القرن الثاني عشر للهجرة الذي قال: «لم يرد في تحريم الدخان نصّ صريح لا من القرآن ولا من الحديث، وأجمع المفسّرون على أن المراد من الخبائث الواقعة في قوله تعالى: ﴿**ويحرّم عليهم الخبائث**﴾[136] الدم والميتة ولحم الخنزير وما أُهلّ لغير الله به والربا والرشوة ونحوها من المكاسب الخبيثة أي المحرّمة، ولم يقل أحد منهم إن المراد بها الدخان، فمن فسّرها بالدخان فقد افترى على الله الكذب». وهكذا يعتمد صاحب هذه الفتوى إواليات السجال نفسها التي لدى خصومه، فمثلما اعتمدوا حجة النص، استند هو إليها لبيان غيابها إن في القرآن وإن في الحديث. ومثلما اعتمدوا الإجماع، اعتمد هو أيضًا عليه لإبراز أن إجماع المفسرين على النص القرآني المعتمد لدى مانعي مشروعية التدخين لا يقصد به الدخان بل أشياء أخرى. وهكذا يسحب منهم البساط ليصل إلى أنه ليس كالحشيش الذي يغيّب العقل، وأنه ليس بنجس، وأن المبدأ الذي يجب أن يعتمد إزاءه هو أن الأصل في الأشياء الإباحة.

هكذا يتجلّى لنا أن المسألة خلافية بين الفقهاء. لذلك، فمن الشطط القول بإجماع قطعي بين العلماء على تحريم الدخان. ونقدّر أن توظيف الإجماع

(134) انظر: منصور، «التدخين».

(135) انظر: حسين البربري، «جمال البنا: الإجماع «خرافة» وأبحث «التدخين» في رمضان لأنه مثل البخور،» جريدة **المصريون**، 2009/2/6. <http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=19486>.

(136) مصطفى حسن الخطيب الحنفي، **فتاوى أهل التحقيق والعرفان للرد على من حرم شرب الدخان**، مخطوط بمكتبة المصطفى، <http://www.al-mostafa.info/books/htm/index.php>.

لمنع عادة التدخين من الانتشار له غايات وخلفيّات قد تتجاوز مجرّد الحرص على المحافظة على صحة الفرد. وكان الأولى في نظرنا ترك المسألة بين أيدي الأطباء ليقرّروا رأيهم فيها، بعيدًا من أشكال التوظيف الديني أو السياسي لها.

2- تحريم المخدّرات بدعوى الإجماع

لئن استند العلماء إلى كثير من الحجج النصية لمنع عادة استهلاك المخدّرات، فإنّهم اعتمدوا الإجماع أيضًا لتحقيق الغاية ذاتها. يقول ابن حجر: «وحكى القرافي وابن تيميّة الإجماع على تحريم الحشيشة. قال: ومن استحلّها فقد كفر. قال: وإنّما لم يتكلّم فيها الأئمّة الأربعة لأنها لم تكن في زمنهم وإنّما ظهرت في آخر المائة السادسة وأول المائة السابعة حين ظهرت دولة التتار»[137]. والملاحَظ هنا أن موقف ابن تيمية كان أكثر المواقف صرامة في موضوع حرمة المخدّرات واعتماد الإجماع لتأصيل هذا الحكم. يقول: «وأمّا الحشيشة الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات والمسكر منها حرام باتفاق العلماء»[138].

سار العلماء المحدثون على درب القدامى، فبيّن رشيد رضا أنه لا يتذكّر أحدًا من الفقهاء الذين يُعتدّ بأقوالهم أجاز قليل الحشيش[139]، وهو ما يُبرز ضمنيًا إجماعهم على عدم إجازتهم لكثير الحشيش ولا لقليله. أمّا الشيخ محمود شلتوت، فاستدل بالإجماع أيضًا على تحريم المخدّرات وبإدراك العلماء أن ضررها يفوق ضرر الخمر. يقول: «وبذلك أجمع على حرمة المخدّرات فقهاء الإسلام الذين ظهرت في عهدهم وتبيّنوا آثارها السيئة في الإنسان وبيئته ونسله، وعرفوا أنها فوق آثار الخمر الذي حرّمته النّصوص الصريحة الواجبة في كتاب الله وسنّة رسوله وحرّمه النظر العقلي السليم»[140].

---

(137) أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر** (القاهرة: المطبعة الخيرية، [1864])، ج 1، ص 223. وانظر قولًا مماثلًا لهذا في: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 163-164.

(138) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمي ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج 34، ص 2043.

(139) رشيد رضا، مجلة **المنار**، 911/5.

(140) محمود شلتوت، «حكم المخدرات في الشريعة الإسلامية: حكم المخدرات والحشيش،» <http://www.bestlife-addiction-aids.org/adyan2.htm>.

في السياق ذاته صرّح الشيخ سيد سابق أن «الخمر والمخدّرات توهن البدن وتجعله أقلّ مقاومة لكثير من الأمــراض، وتؤثّر في جميع أجهزته وخاصّة الكبد والجهاز العصبي.. وما نزلت تلك السموم بقوم إلّا أودت بهم بدنًا وروحًا وجسمًا وعقلًا»[141].

ولئن كان هذا الموقف يقتصر على بيان الانعكاســات الســلبية على صعيد واحد هو صحة الفرد، فإن مواقف أخرى اختارت أن تفصّل أخطار المخدّرات لتشمل الجوانب الفردية والاجتماعية، من ذلك موقف الشــيخ محمد محمود حجازي، فهو يقول: «ومثل الخمر كلّ مادة لها خطر مالي أو جسماني أو خطر اجتماعي أو خطر ديني كالحشيش والأفيون أو أي مادة أخرى فهي محرّمة حرمة الخمر»[142].

أعلن الشيخ جاد الحقّ علي جاد الحق (ت 1416هـ/1996م) في إحدى فتاواه الصادرة في عام 1979 أن فقهاء المذاهب الإسلامية «أجمعوا على تحريم إنتاج المخدّرات وزراعتها وتجارتها وتعاطيها، طبيعية أو مخلّقة»[143].

الواضح أن الاســتدلال بالإجماع في الواقع التاريخي برز ليعضد الأدلّــة من القرآن والســنّة، بخاصّة أنه ظهر بعض المواقف التي تنادي بضرورة أن يكون التحريم منصوصًا عليه. وأجاب العلماء عن هذه الآراء، من ذلك جواب الشــيخ القرضاوي القائل: «إنه ليس من الضروري أن ينصّ الشــارع على كلّ فرد من المحرّمات، وإنّما هو يضع ضوابط أو قواعد تندرج تحتها جزئيات وأفراد كثيرة، فإن القواعد يمكن حصرها، أمّا الأمور المفردة فلا يمكن حصرها. ويكفي أن يحرّم الشــارع الخبيث أو الضارّ ليدخل تحته ما لا يحصى من المطعومات والمشروبات الخبيثة أو الضارّة. ولهذا أجمع العلماء على تحريم الحشيشة ونحوها من المخدّرات، مع عدم وجود نصّ معيّن بتحريمها على الخصوص»[144].

---

(141) سابق، ج 9، ص 43.

(142) محمد محمود حجازي، **التفسير الواضح**، 10 ج في 1 مج، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب العربي، [1951])، ج 7، ص 13.

(143) انظر: سعد المرصفي، «المخدرات الخطر الداهم والإجماع على تحريمها وزراعتها وصناعتها والاتجار فيها،» <http://www.balagh.com>.

(144) «فتوى الشيخ يوسف القرضاوي بشأن التدخين».

يبدو أن الإجماع على تحريم المخدّرات يشمل عموم المذاهب الإسلامية. لذلك نجد الشيخ حافظ العبودي يعلن أن الإسلام حرّم المخدّرات بأنواعها كلها، وأن حرمة تعاطي هذه المواد ليست مذهبية بل اتفق عليها عموم المسلمين، مجمعين على أنها من كبائر الذنوب التي توجب لصاحبها دخول النار في الآخرة وإنزال الحدّ في الدنيا[145].

يتأكّد إجماع العلماء المعاصرين على حرمة تعاطي المخدّرات والاتّجار بها مهما يكن نوعها وصنفها من خلال مواقفهم المعلنة في كتاباتهم. ويدخل في ذلك أيضًا القات المنتشر في اليمن. يقول الباحث العراقي عبد الكريم زيدان عن أنواع المخدّرات: «منها الحشيشة والأفيون والشيكران أو البنج وجوزة الطيب والقات وغيرها». ويقول في الهامش: «والحشيشة وأخواتها نباتات تسبّب السكر أو الخدر»[146]. ثم يبيّن أن القات له تأثيرات سيئة جدًّا في متعاطيه، فهو يسبّب له الفتور، والذهول، وضعف القوى العقلية وغير ذلك. وعن حكم القات قال: «إنه من صنف المخدّرات المحظورة»[147].

صدر من سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم فتوى في تحريمه. يقول: «أما بعد: فقد ورد علينا سؤال عن حل أكل القات وتحريمه، وهو الشجر الذي يزرع في أرض اليمن ويؤكل على الصفة المعروفة عندهم، وما فيه من المنافع والمضار؛ نظرًا لما يرى السائل من اضطراب أقوال الناس فيه. وحيث إن هذه المسألة حادثة الوقوع، والحكم عليها يتوقف على معرفة خواص هذه الشجرة وما فيها من المنافع والمضار، وأيهما يغلب عليه فيحكم عليها بموجبه، وحيث إننا لا نعرف حقيقتها لعدم وجودها لدينا؛ فقد تتبعنا ما أمكننا العثور عليه من كلام العلماء فيها، فظهر لنا بعد مزيد من البحث والتحري وسؤال من يعتد بقولهم من الثقات أن المتعيَن فيها المنع من تعاطي زراعتها وتوريدها واستعمالها؛ لما اشتملت عليه من المفاسد والمضار في العقول والأديان والأبدان، ولما فيها من إضاعة المال، وافتتان الناس بها، ولما اشتملت عليه

(145) برز هذا الموقف في ندوة «مكافحة المخدرات والإدمان» في الديوانية بالعراق بمناسبة يوم الصحة العالمي، 5 أيار/مايو 2010.

(146) عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، 11 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ج 3، ص 63.

(147) زيدان، ج 3، ص 65.

من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فهي شر، ووسيلة لعدة شرور، والوسائل لها أحكام الغايات. وقد ثبت ضررها وتفتيرها وتخديرها، بل وإسكارها، ولا التفات لقول من نفى ذلك، فإن المثبت مقدم على النافي، وقياسًا لها على الحشيشة المحرمة؛ لاجتماعهما في كثير من الصفات، وليس بينهما تفريق عند أهل التحقيق»[148].

ممّن قال بحرمته اللجنة الدائمة للإفتاء في أرض الحرمين. وجاء في الفتوى رقم 2159: «لا يجوز لمسلم أن يتعاطاه أكلًا وبيعًا وشراءً وغيره من أنواع التصرفات البشرية في الأموال المباحة»، كما قرّر تحريمه الشيخ محمد بن سالم البيحاني في كتابه **إصلاح المجتمع**، وعبّر عن ذلك شعرًا فقال:

إن رمت تعرف آفة الآفات	فانظر إلى إدمان مضغ القات
القات قتل للمواهب والنهى	ومولّد للهمّ والحسرات
ما القات إلّا فكرة مسمومة	ترمي النفوس بأبشع النكبات
ينساب في الأحشاء داء فاتكا	ويعرّض الأعصاب للصدمات

ساند حكم تحريم القات الشيخ عبد العزيز بن باز (ت 1420هـ)، مفتي المملكة العربية السعودية سابقًا، الذي أعلن أنه «لا ريب في تحريم القات والدخان لمضارّهما الكثيرة وتخديرهما في بعض الأحيان، وإسكارهما في بعض الأحيان كما صرّح بذلك الثقات العارفون بهما، والواجب على كلّ مسلم تركهما والحذر منهما، ولا يجوز بيعهما ولا شراؤهما ولا التجارة فيهما، وثمنهما حرام وسحت»[149].

كتب أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام رسالة مطوّلة موسومة بـ «تحذير أهل الإيمان من تعاطي القات والشمّة والدخان»، بيّن فيها أن الأدلة جاءت واضحة في بيان خبث القات وتحريمه[150].

(148) محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، 13 مج (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، [1978])، مج 12، ص 98.

(149) انظر: **فتاوى إسلامية لأصحاب الفضيلة العلماء**، جمع وترتيب محمد بن عبد العزيز المسند، 4 ج (الرياض: دار الوطن للنشر، 1993-1995)، ج 3، ص 444.

(150) ابن عبد الله، **تحذير أهل الإيمان**، ص 2.

الملاحَظ أن إجماع العلماء المحدثين والمعاصرين على حرمة المخدّرات ناشئ غالبًا من مواقفهم المعلنة في كتبهم ومقالاتهم وفتاواهم، ومن اتفاقهم في المؤتمرات العلمية، فهو إذًا حصيلة هذه المواقف والأبحاث كلها. وفي هذا الصدد جاء في توصيات المؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة المسكرات والمخدّرات المنعقد في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة بين يومي 27 و30 أيار/مايو 1982 بشأن القات: «يقرّر المؤتمر بعد استعراض ما قُدّم إليه من بحوث حول أضرار القات الصحية والنفسية والخلقية والاجتماعية والاقتصادية أنه من المخدّرات المحرّمة شرعًا. ولذلك، فإنه يوصي الدّول الإسلامية بتطبيق العقوبة الإسلامية الشرعية الرّادعة على من يزرع أو يروّج أو يتناول هذا النّبات الخبيث»[151]. ويقول الشيخ محمد المجذوب معلّقًا على هذا القرار: «وما أراني مبالغًا إذا قلت بأن في هذا القرار نوعًا من الإجماع الملزم للمسلم، إذ هو منبثق من التّوافق التّام بين الدّين والعلم لأن المقرّين له صفوة من فقهاء العالم الإسلامي ومفكّريه»[152]. ولعلّ هذا الموقف يحتاج إلى مزيد مراجعة، لأن الإجماع الملزم للمسلم لا يمكن أن يكون صادرًا من مؤتمر واحد مهما بلغت قيمة العلماء الحاضرين فيه. لذلك يجب النظر في مواقف جميع العلماء وفي أعمال المؤتمرات الخاصّة كلها بهذا الموضوع للوصول إلى وجود تحريم كليّ أو تحريم بالأغلبية.

يجدر بنا التنبيه على أن الإجماع الكلّي على تحريم المخدّرات بأنواعها كلها لم يتحقّق في العصر القديم؛ ففي بعض الأحيان تمّت إباحة أحد أصناف المخدّرات، من ذلك أن البنج، وهو أحد نوعي شجر القنّب، محرّم لأنه يزيل العقل، إلّا أن نوعًا آخر منه مباح «كالأفيون لأنه وإن اختلّ العقل به لا يزول»[153].

يبدو أن هذا الرأي يستند إلى اجتهاد حنفي قديم يقرّ بإباحة البنج. وقال الحصكفي (ت 1677م)، صاحب **الدرّ المختار**: «إن البنج مباح. قيل هذا

(151) انظر: <http://www.al-amen.com/vb/showthread.php/544>.

(152) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **البحث المسفر عن تحريم كل مسكر ومفتر**، تحقيق عبد الكريم بن صنيتان العمري (المدينة المنورة: دار البخاري، 1995)، ج 1، ص 148.

(153) نقل هذا الموقف عن: أحمد فتحي بهنسي، **الخمر والمخدرات في الإسلام** (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1989)، ص 132.

عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد ما أسكر كثيره فقليله حرام، وعليه الفتوى»[154]. واختلفت على هذه الشاكلة مواقف علماء الحنفيّة من تحريم البنج، وهو ما يُبرز أن المسألة خلافية واجتهادية وفق المقياس الذي يحكم به كلّ فقيه على سلوك من يتعاطى المادة المقصودة.

خرق الإجماعَ المدّعى على تحريم المخدّرات أيضًا المتصوّفةُ منذ أن شاع تعاطيها لدى الصوفية الحيدرية. إذ كان زعيمهم يقول لمريديه: «إن الله قد خصّكم بسرّ هذا الحشيش ليذهب بأكله همومكم الكثيفة، ويجلو بفعله أفكاركم الشريفة، فراقبوه فيما أودعكم وراعوه فيما استرعاكم»[155]. ولمّا كان للمتصوّفة أثر كبير في العامّة بخاصّة، اعتبر ذلك بمنزلة الإذن الشرعي بتعاطي الحشيش. وتدعّم هذا بشرعية سياسية تمثّلت في تشجيع الحاكم في العصر المملوكي على استهلاكه، ذلك أنه كان «يعهد إلى من يتاجر فيه لحسابه، وكانت له وظيفة معترف بها، هي وظيفة ضامن الحشيش»[156].

تواصل خرق الإجماع على حرمة المخدّرات في العصر الحديث، حيث تصدّى بعض العلماء لمن اعتمد الإجماع لتحريم القات. من ذلك اعتبار مفتي اليمن القاضي محمد بن إسماعيل العمراني «أن الأصل في جميع الأشياء هو الإباحة، ومن ادّعى تحريم أيّ شيء فعليه الدليل الصّحيح الصّريح الخالي عن المعارضة، وإلّا فالأصل هو الجواز»[157]. وممّا عضد به موقفه نقد أحد المستندات الرئيسة عند من يحرّم المخدّرات بعامّة والقات بخاصّة، وهو حديث نهي النّبي عن كل مسكر ومفتر، وذلك بالاعتماد على علم الجرح والتعديل. فالاحتجاج بالحديث مردود في نظره، ذلك «أن في سنده شهر بن حوشب الشامي، ومن اطّلع على ما قاله علماء الجرح والتعديل وشرّاح كتب السنّة النبوية وجامعوها من الحفّاظ، لا بدّ أن يعرف أن شهر بن حوشب وإن

(154) بهنسي، ص 147.

(155) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية** (القاهرة: دار الطباعة المصرية، 1850)، ج 2، ص 517.

(156) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **زهر العريش في تحريم الحشيش**، تحقيق السيد أحمد فرج (القاهرة: دار الوفاء، 1987)، ص 48.

(157) انظر: «فتوى قاضي قضاة اليمن العلامة الكبير النحرير محمد بن إسماعيل العمراني في جواز القات،» <http://muntada.islamtoday.net/t56090.html>.

كان قد وثّقه جماعة كأحمد بن حنبل والبخاري والترمذي، فقد جرّحه من هم أكثر منهم عددًا، وذلك كالدارقطني وموسى بن هارون ومسلم وغيرهم من المتقدّمين، بل بالغ الصاغاني في موضوعاته الصغرى فعدّه من جملة الوضّاعين»[158].

تجرّأ أحمد صبحي منصور، أحد روّاد تيار القرآنيين المعاصرين، على إعلان عدم جواز تحريم المخدّرات قائلًا: «أمّا الحكم على المخدّرات والتدخين وغيرها، فلا يجوز تحريمها على أساس أنها من الطّعام والشراب، لأن الله (ﷻ) قد حدّد المحرّم في الطّعام والشّراب ومنع تحريم الحلال»[159]. وهكذا اعتمد هذا الباحث على غياب حكم تحريم المخدّرات من نصّ القرآن، وعلى وجود جملة من المحرّمات المنصوص عليها لا يوجد بينها المخدّر كي يقرّ أن التحريم الشرعي غير موجود. إلّا أن هذا لا يعني أنه يشجّع على انتشار هذه العادة السلبية، بل إنه جعل العقاب على هذا السلوك بيد سلطة مدنيّة لذلك قال: «الحكم على المخدّرات والتدخين يدخل ضمن سلطة وليّ الأمر بمنع تداولها ومنع زراعتها ومنع الاتّجار فيها...»[160].

هذا الرّأي يمكن الاعتماد عليه، في نظرنا، لجعل سلطة الفصل في مسألة المخدّرات بيد المتخصّصين بالطبّ، فإن تحقّق إجماعهم على ضرر المخدّرات فإن بقية السلط السياسية والقضائية والدينيّة يمكن أن تؤسّس حكمها على المصلحة أولًا وأخيرًا، سواء كانت مصلحة فردية أم جماعية.

خاتمة

سعينا في هذا الفصل إلى تقديم مقاربة موجزة لبعض المسائل الاجتماعية التي وظّف فيها الإجماع لبيان سلطته التي طاولت مختلف الفئات والمجالات الحياتية والاجتماعية، ولإبراز حضور مواقف المراجعة النقدية لهذا التوظيف دليلًا على أن التنوّع كان في أغلب الأحيان من أهمّ خصائص الاجتهاد في قضايا المجتمع الإسلامي.

---

(158) «فتوى قاضي قضاة اليمن».

(159) أحمد صبحي منصور، «القياس والمخدرات،» 2011/5/29، <http://www.ahl-alquran.com>.

(160) منصور، «القياس والمخدرات».

وقفنا في هذا الصدد عند مسألة فرّقت ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث هي تعدّد الزوجات، فانتهينا إلى أن الإجماع القديم الذي وظّف لتأصيل شرعية تعدّد الزوجات وحصر هذا التعدّد في عدد لا يتجاوز الأربع، كان في بُعد من أبعاده أداة دفاعيّة لمواجهة من يؤول النص القرآني في اتجاه عدم حصر عدد الزوجات في أربع، على غرار ما كان سائدًا قبل ظهور الإسلام، كما كان يبتغي تمجيد النّبي من خلال تمييزه من باقي المسلمين باختصاصه بأكثر من أربع زوجات.

استنتاجنا هو أن مراجعة إجماع العلماء على حصر عدد الزوجات في أربع لم تتمّ إلّا في العصر الحديث، على الرغم مما مثّله الزواج القيرواني من خروج عن هذه القاعدة من خلال تمكين الزوجة الأولى من حقّ تطليق أيّ زوجة أخرى يتزوّجها زوجها[161]. وأجرى هذه المراجعة بعض أعلام عصر النهضة، وقامت أساسًا على مبدأ المصلحة العامّة. فإزاء ما غلب على المجتمع من جور بسبب تعدّد الزوجات، اقتضت المصلحة تقييده أو منعه. وهكذا استلهم هؤلاء الأعلام ما في بعض التراث الأصولي من تبجيل للمصلحة، فضلًا عن التأثّر بالاجتهاد المقاصدي لفهم النصوص وعدم الاقتصار على حرفيّتها وظاهرها.

نظرنا في المبحث الثاني من هذا الفصل في استخدام الإجماع لإسباغ المشروعية على حجاب المرأة، واستخلصنا أن هذا الموقف مجرّد عادة جرى عليها العمل في بلاد المسلمين نتيجة عوامل أخلاقية واجتماعية. وبيّنا أن مراجعة هذا الموقف تُبرز غياب إجماع كلّي بين علماء المذاهب المختلفة على

(161) في جامع عقبة بن نافع في القيروان عقود زواج يرجع تاريخها إلى العهد الموّحدي الحفصي، تسمح للزوجة بتطليق الزوجة الثانية التي قد يكون تزوّجها زوجها. إلّا أن بعض الفقهاء كانوا يتحيّلون على هذه العادة القيروانية، على غرار الفقيه البرزلي الذي استقرّ موقتًا في القيروان بصفته موظّفًا شرعيًا. إذ رفضت زوجته التي ربّما تكون قيروانية الذهاب معه إلى تونس إذا لم يفوّض إليها كتابيًا حق تطليق أيّ زوجة أخرى يتزوجها. فاستجاب لها لكنه، بوصفه متدرّبًا ماهرًا على القانون، قام بفسخ ذلك التفويض بمقتضى رسالة مضادة (رسم استدعاء)، واتخذ احتياطًا إضافيًا متمثّلًا في تكليف الشاهدين العدلين نفسيهما تحرير الرسمين المذكورين. وبالفعل، تزوّج في ما بعد زوجة ثانية، واستظهرت الزوجة الأولى من دون جدوى برسمها الذي أصبح لا قيمة له. روبار برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2005)، ج 2، ص 175-176.

تغطية كامل جسد المرأة، بخاصّة على رأي من يخالف مذهب من يرى أن جسد المرأة كلّه عورة. وألمعنا إلى بعض المواقف الحديثة التي تندرج في إطار هذه المراجعة، وهي مواقف تقوم على مستندات عدّة، منها اعتبار الحجاب عرفًا شائعًا قديمًا ظهر قبل الإسلام، واستثناء الوجه واليدين من عموم جسد المرأة الذي يجب أن يستر عن الأجانب.

أثارت قضيّة الخفاض أو ختان الإناث في الفكر الإسلامي الحديث جدلًا حادًّا بين من اعتمدوا الإجماع لشرعنتها ومن رفض ذلك. لهذا خصّصنا لها حيّزًا قصيرًا من عملنا استخلصنا فيه غياب الاتّفاق الكلّي على هذا السلوك الاجتماعي بين علماء الدّين المعاصرين، واعتماد مبدأ المصلحة العامّة عند بعضهم لمنع هذه الظاهرة التي تنتشر في أجزاء غير كبيرة من بلاد المسلمين.

وعرّجنا في مبحث لاحق على استثمار الإجماع لإقصاء فئة اجتماعية كاملة من المشاركة في قيادة المجتمع سياسيًا هي فئة النساء، على الرغم من أن هذا الإقصاء السنّي مخالف للواقع التاريخي الذي برزت فيه منذ القرن الأول للهجرة ظاهرة تخرج على الإجماع المدّعى تمثّلت في مشاركة نساء الخوارج في الثورات وتولّي القيادة فيها.

ولئن تضمّن موقف الإقصاء السابق ما ينمّ عن رؤية تمييزية استهجانية للمرأة تجعل الرجل يفوقها في أهلية القيادة الاجتماعية والسياسية، فإن هذه الرؤية تمّت مراجعتها على يد ابن حزم قديمًا، وكذلك في الفكر الإسلامي الحديث، بخاصّة بعد إعادة النظر في بعض النصوص التي يستند إليها إجماع العلماء في هذه المسألة، ولا سيما الحديث الذي رواه أبو بكرة. وممّا لا شكّ فيه أن هذه المراجعة استندت أيضًا إلى المرجعية الديمقراطية الحديثة التي عدّها بعض الباحثين متضاربة مع المرجعية الفقهية.

ولئن كانت المؤسّسة الدينية قد وظّفت الإجماع لتبرير الوضع القديم لفئة اجتماعية طالما هُمّشت في الماضي هي فئة النساء، فإن فئات أخرى لم نتطرّق إلى دراستها في بحثنا هذا طاولها الموقف ذاته، ونخصّ بالذكر فئة العبيد التي أُقصيت من حقّها في أداء الحجّ، اعتمادًا على الإجماع. يقول القرطبي: «أجمع العلماء على أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿**وَلِلّه عَلَى النّاسِ حَجُّ البَيْتِ**﴾ عامّ في

جميعهم مسترسل على جملتهم». قال ابن العربي: «وإذا كان الناس قد اختلفوا في مطلق العمومات، بيد أنهم اتّفقوا على حمل هذه الآية على جميع الناس ذكرهم وأنثاهم خلا الصغير، فإنه خارج بالإجماع عن أصول التكليف. وكذلك العبد لم يدخل فيه لأنه أخرجه عن مطلق العموم قوله تعالى في التمام ﴿**مَن اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**﴾، والعبد غير مستطيع لأنّ السيّد يمنعه لحقوقه عن هذه العبادة. وقد قدّم الله سبحانه حقّ السيّد على حقّه رفقًا بالعباد ومصلحة لهم. ولا خلاف فيه بين الأمّة ولا بين الأئمّة ولا دليل عليه إلّا الإجماع»[162].

تكمن خطورة هذا الموقف في أن صاحبه يعتمد الإجماع للنطق باسم الله والزعم أنه قدّم حقوق السادة على حقّه، أمّا المغالطة التي يقوم عليها، فهي الإيهام بعدم وجود خلاف بين الأمّة والأئمّة في إقصاء العبد من أداء فريضة الحجّ على الرغم من مخالفة الظاهرية، إذ «خالف داود جماعة فقهاء الأمصار وأئمّة الأثر في المملوك، وأنه عنده مخاطب بالحجّ وهو عند جمهور العلماء خارج من الخطاب العام في قوله ﴿**ولله على النّاس حجّ البيت**﴾»[163].

لم تطاول سلطة الإجماع الفئات الاجتماعية المسلمة فحسب، وإنّما طاولت أيضًا عادات الناس وأعرافهم في الأكل والشرب وفي وسائل المتعة والترويح عن النفس، على غرار عادة التدخين. وهي وإن لم يعرفها الصّحابة ولم ينقل موقف علماء العصور الأولى منها، فإن بعض علماء العصر الحديث زعموا تحريم هذا السلوك اعتمادًا على الإجماع وعلى غيره من الحجج. إلّا أن كثيرًا من العلماء نقدوا هذا الموقف، واعتبروا أن تحريم التدخين موقف خاطئ، ذلك أنه لو كان كلّ ما يسبّب ضررًا صحيًا يحرّم لوجب تحريم كثير من المأكولات لما تلحقه من أذى بالإنسان، على غرار اللحوم الحمراء.

تطرّقنا في السياق ذاته إلى توظيف الإجماع لتحريم المخدّرات، مع أن المسألة خلافية منذ القديم؛ فعدد من أصناف المخدّرات كان بعض المذاهب يبيحه، والمتصوّفة كانوا يجيزونها. وفي العصر الحديث لا تزال المواقف من القات مختلفة بين من يبيحه ومن يحرّمه.

---

(162) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**، 20 ج، ط 2 (القاهرة: دار الشعب، [1973])، ج 4، ص 245.

(163) القرطبي، ج 4، ص 245.

لعلّ الحجّة الأساسية لمن يبيحه قديمًا وحديثًا غياب نصّ قرآني صريح وقطعي في تحريمه، وهو مستند بعض ممثّلي التيّار القرآني المحدثين، إلّا أن هذه المواقف ينبغي، في نظرنا، ألّا تُتخذ سندًا لإباحة المخدّرات؛ فمخاطرها يجب أن تبيَّن وتفصَّل لا من خلال ممثّلي المؤسسة الدينية بل من خلال ممثّلي المؤسسة الصحّية والطبية، فهم المخوّلون وحدهم بيان أضرار هذه المواد، ثمّ يأتي دور كلّ طرف من أطراف المجتمع ليؤدّي دوره في التأثير في الناس لتوعيتهم بمخاطر كلّ صلة قد تربطهم بالمخدّرات.

الفصل الخامس

من خصائص الإجماع

مقدّمة

نحاول في هذا الفصل أن نعتمد على بعض ما استخلصناه من أبحاثنا النظرية والتطبيقية في الفصول السابقة، للتركيز على عدد من الخصائص التي بدا لنا أن نظرية الإجماع تختصّ بها، منها أن سمة الماضوية من أهمّ هذه السّمات في الفكر الإسلامي بعامّة، وفي مباحث الإجماع بخاصّة. ونسعى إلى الوقوف على بعض تجلّيات هذه النزعة الماضوية، من ذلك مثلًا تفضيل إجماع الصحابة على باقي أنواع الإجماع، ومنع الخروج عن اختلاف السلف. ونخوض في جملة من الأسباب التي كانت وراء هذه النزعة الماضوية وبعض ما أدّت إليه من نتائج.

لمّا كانت الماضوية من نتائج سلوك ينجذب إلى مركز مكاني وزماني يتنزّل في الماضي ويعتبر أن المجموعة التي نشأت في ذلك المكان والزمان هي أفضل ما عرفته البشرية، فإننا سنهتمّ بخاصية المركزية في نظرية الإجماع الأصولية، إذ اعتُبرت كرامة للأمّة وميزة تميّزها من باقي الأمم. وكان قطب الرحى في هذا الشأن مبدأ عصمة الأمّة الإسلامية، ودلالة بعض الآيات المثبتة للإجماع على أفضلية الأمّة على غيرها من الأمم. وسنقف على بعض التأويلات الناقدة لهذا التوجّه، على الرغم من أنه لم يقدّر لها أن تنتصر في الواقع. ونتطرق كذلك إلى مسألة قطعية الإجماع باعتبارها من مظاهر المركزية لدى فريق من العلماء، ونبيّن رأي من يعارض ذلك لاقتناعه بظنّية الإجماع. ونختم هذا المبحث ببيان بعض الحجج التي تُبرز أن خاصية مركزية الإجماع كان لها دائمًا من يعارضها، فضلًا عن تعارضها مع المكتسبات العلمية الحديثة.

ولمّا كانت المركزية تقوم على إعلاء الذات والجماعة التي ينتمي إليها المؤمن بالمركزية، وإقصاء الآخر الغريب عن الجماعة الذي لا يشاركها

معتقداتها ورؤاها، كانت مباحث الإجماع متّسمة بنزعة إلى الإقصاء متفشّية في كثير من أركانها. لذلك سننظر في بعض تجلياتها من خلال مفهوم الإجماع وحجّيته، وهو إقصاء يشمل العوام والعلماء غير السنّيين. ونتوقف في هذا الصدد عند بعض المواقف الناقدة لهذا الموقف الإقصائي، لنُبرز مستندات نزعة مختلف المذاهب إلى إسباغ الشرعية على الإقصاء، من ذلك مثلًا مفهوم أهل السّنة والجماعة الذي اعتمده ممثلو الفِرق الإسلامية لإقصاء المخالف، وكذلك مفهوم البراءة من أهل الأهواء.

أولًا: خاصيّة الماضوية

تُعدّ الماضوية خصيصة أساسية من خصائص نظرية الإجماع. وعُرّفت النزعة الماضوية بكونها «الخاصية الأساسية للوعي الذي ينغلق على ماضيه ويحيله جزئيًا أو كليًا إلى إطار مرجعيّ أوحد للحكم أو القيمة في السلوك والأفعال، وذلك على نحو تبدو معه تحرّكات هذا الوعي وأفعاله دائرة في مدار من الجاذبية التي لا تفارق مركزًا بعينه في الماضي...»[1].

الظاهر أن هذه النّزعة الماضوية لازمت الفكر الإسلامي منذ بداية تشكّله، لأنه مثل كلّ فكر ينشأ بعد حدث ديني كبير لا يستطيع التخلّص بسهولة من مغناطيس الفترة التأسيسية لذلك الدّين ونصوصها ورموزها وأعلامها وأحداثها. وهكذا، كان الماضي، أو سلطة السّلف، أهمّ قوّة فاعلة في الفكر الفقهي والأصولي. وأكّد أئمّة المذاهب الفقهية في القرن الثاني للهجرة هذه الحقيقة، بما في ذلك مذهب أهل الرأي. يقول أبو حنيفة: «إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده أخذت بسنّة رسول الله والآثار الصّحاح عنه التي فشت في أيدي الثّقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنّة نبيّه أخذت بقول من شئت من أصحابه، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيّب، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[2]. يُبرز هذا القول أن أبا حنيفة، وإن كان زعيم

---

(1) جابر عصفور، «النزعة الماضوية،» **الحياة الجديدة**، 2005/7/8.

(2) أبو المؤيد موفق بن أحمد المكي، **مناقب أبي حنيفة** (الهند: لجنة إحياء المعارف النظامية، [1907])، ص 95.

أهل الرأي، فإنه ظلّ مشدودًا إلى الماضي من خلال نصوصه المقدّسة وأقوال الصحابة، وتجلّت إلزاميّة الماضي في هذا الشاهد من خلال عبارة «لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم»، وهي عبارة تؤكّد أفضلية الصّحابة على غيرهم من المسلمين، وتذكّر بمختلف الحجج النقلية والعقلية التي تعضد هذه الأفضلية، لكن صاحبها لا ينتبه إلى أنه إن فرضنا جدلًا أن الصحابة أفضل الناس على الصعيد الديني، فهل هم كذلك على مستوى الاجتهاد في غير مجالات الدّين؟ إن هذا السؤال لم يكن من قبيل المفكَّر فيه في عهد أبي حنيفة، بخاصّة بعد أن تنوسي ما وقع بين الصّحابة من حروب وخلافات لكن ما أن يصل الأمر إلى دائرة التابعين حتّى يسمح أبو حنيفة لنفسه بحرية الاجتهاد والتحرّر من سلطة الماضي.

كان مالك بن أنس خاضعًا لسلطة الماضي والسّلف، لذلك يقول الشاطبي: «أشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمرًّا أثبت في الاتّباع وأولى أن يرجع إليه... وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي إليه الأمر يحبّه فيسجد لله شكرًا، فقال: لا يفعل، ليس ممّا مضى من أمر الناس»[3].

هكذا يجاري الفقيه أعراف الناس المألوفة في الماضي، ولا يسعى إلى تغييرها بل يكتفي بتكريسها وتبرير شرعيّتها. وسيبلغ هذا التبرير أوجه من خلال ما قام به الشافعي الذي وضع القانون العام الملزم للمسلمين عند ما قرّر أنه «لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلّا من جهة علم مضى قبله. وجهة العلم بعد الكتاب والسنّة والإجماع والآثار ما وصفت من القياس عليها»[4].

إن هذا الشاهد يكتسي أهمّية بالغة لأنه مثال جليّ من أمثلة النّطق باسم الله؛ فالفقيه يتخيّل أنه توصّل إلى الحقيقة المطابقة للقصد الإلهي، لذلك يجرؤ - عن حسن نيّة - على التكلّم باسم الله. وترجع أهمّية الشاهد أيضًا إلى حصر مصدر القول، أي إبداء الرأي والاجتهاد في علم الماضي. فأهل الماضي يمثّلون الحقّ والصّواب والشرعية، فلا بدّ من اتّباعهم والاقتداء بما دبّروا

---

(3) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، 4 مج (بيروت: دار المعرفة، 1994)، مج 3، ص 66.

(4) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي 150 - 204**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 477.

وأنجزوا. وهكذا لا يكون لأهل الحاضر والمستقبل إلّا فضل المحاكاة والتقليد والوفاء لمن سبقهم. وبناء على هذا الرأي، كانت مواقف الشّافعي كلها تقريبًا مستندة إلى سلطة الماضي، سواء تمثّل في النصوص الدينية التي ظهرت قبله أم في أقوال السّلف أو الإجماع الذي حدث في الماضي. يقول: «ولا يكون لأحد أن يقيس (يجتهد) حتّى يكون عالمًا بما مضى قبله من السّنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب»[5].

ترتّب على هذا الرأي أن أضحى الماضي متسلّطًا على الحاضر، حاكمًا فيه مقيّدًا له، وعسر مخالفة الماضي إن كان على غير هدي الكتاب والسنّة والإجماع، وهي الأصول التي نشأت في الماضي، وعُدّ كلّ خروج عليها دخولًا في منطقة البدعة المذمومة والمحظورة. لذلك اعتبر الشافعي أن «المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما ما أحدث يخالف كتابًا أو سنّة أو إجماعًا أو أثرًا فهذه البدعة الضلالة»[6]. وهكذا ساهم الشافعي بدور كبير في تضخيم سلطة الماضي والسلف في الاجتهاد من خلال اعتبارهما مرجعًا ملزمًا مغلّفًا بالقداسة.

تبنّى الفكر السنّي بعد الشافعي هذا الاتجاه في التفكير والاجتهاد، وتجلّى ذلك مثلًا من خلال قول ابن قتيبة في القرن الثالث للهجرة: «قف حيث وقف القوم وقل بما قالوا وكفّ عمّا كفّوا..»[7]. وسعت المنظومة الأصولية من خلال مباحث الإجماع إلى الالتزام بهذا الرأي، فقسّمت الإجماع إلى أقسام، أقواها وأفضلها إجماع الصّحابة نصًا، ثم من بعدهم. يقول الدبّوسي: «أقسام الإجماع أربعة: إجماع الصّحابة نصًا، وإجماعهم بنصّ البعض وسكوت الباقين، وإجماع أهل كلّ عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول... فالأقوى إجماع الصّحابة نصًا لأنّه لا خلاف فيه بين الأمّة... ثم الذي ثبت بنصّ بعضهم وسكوت الباقين... ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم لأن الصحابة كانوا خلفاء الرسول، ومن بعدهم كانوا خلفاء الصحابة،

(5) الشافعي، ص 510.

(6) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، 4 ج (بيروت، دار الكتاب العربي، 1996)، ج 4، ص 121.

(7) عصفور، «النزعة الماضوية».

فيقع بينهم وبين من خلفهم من التفاوت قريب ما يقع بينهم وبين الرسول، ولأن النّبي (ﷺ) قال: خير النّاس رهطي الذي أنا فيهم ثمّ الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب»[8].

تتمثّل **الملاحظة الأولى** التي يمكن أن يثيرها هذا الشاهد في أنه دعوة إلى تقليد أعلام الماضي، فهو الأصل المقيس عليه في الأحوال كلها، والمرجع المشار إليه في الأوقات كلها. ولا يقتصر التقليد على المعنى الزمني للتعاقب الذي يقتدي فيه أهل الحاضر بأهل الماضي، وإنّما يتجاوزه إلى معنى معياري تتحدّد بموجبه أفضلية السابق على اللاحق. وهكذا يكون الزمن مثاليًا وذهبيًا كلّما تقدّمنا فيه، ويكون متدهورًا وسلبيًا كلّما تأخّرنا فيه.

أمّا **الملاحظة الثانية**، فأثارها قول الدبّوسي مبرّرًا اعتباره إجماع الصّحابة أقوى أنواع الإجماع: «لأنّه لا خلاف فيه بين الأمّة»، فهذا القول يجب تنسيبه لأنه إن كان يصحّ في بعض المسائل فإنه غير صحيح في مسائل أخرى، على غرار تاريخ الصّحابة السياسي. ونقف في هذا السياق على انتقاد وجّهه السمعاني الشافعي إلى موقف المالكية الذين تبنّوا القول بإجماع أهل المدينة. وهو يعتمد في رأيه هذا حجّة التاريخ لنقد ما وقع من أحداث سلبية في المدينة. يقول: «وفيها طعن عمر وحوصر عثمان حتّى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرّة أيام يزيد ففني الخلق وهلك عامّة أهل الفضل... وغير ذلك ممّا يكثر، والخطب جسيم، والدّاء دوى والشرّ قد تمّ، وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكّة والعراق وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النّفوس لسماعها وتقشعرّ القلوب من هولها وشدّتها، وظهر من الجرأة على الله (ﷻ) وهتك جهات الدّين والتّهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه ونقض عرى الإسلام وسفك الدّماء المحرّمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التي لا يقدّر قدرها ما لو حكي عُشر ذلك، بل أقلّ القليل منه، بني إسرائيل لتعاظمه هذه الأمة، فكيف وهم الفاعلون لذلك المقْدمون عليه»[9].

---

(8) أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، قدم له وحققه خليل محيي الدين الميس (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2001)، ص 31.

(9) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، مج 2، ص 26-27.

أوردنا هذا الشّاهد على طوله لأنه شهادة من عالم فقيه سنيّ تُبرز أن الصورة الوردية التي صُوّر بها عصر الصّحابة - وبخاصّة بعد مقتل عثمان - ليست إلّا محض خيال، وأنه بناء على هذه الشهادة يجب حصر إجماع الصحابة في فترة الخلفاء الأربعة لا غير. ولمّا كان هذا الاستنتاج يترتّب عليه عدم الاطمئنان إلى كثير ممّا قرّره السّلف طوال القرن الأول بعد فترة حكم عثمان، كان يجب على الفكر السنّي أن يبتدع مبدأ عدالة الصّحابة، وأن يضمّن العقيدة السنّيّة قاعدة تجنّب الخوض في ما وقع بين الصّحابة من خصومات وحروب. وهكذا قرأ بعض السلف عندما سئل عن الأمور التي جرت بين الصحابة ومن بعدهم الآية ﴿**تِلكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها مَا كَسَبَتْ ولَكُمْ ما كَسَبْتُمْ ولاَ تُسْأَلُونَ عمَّا كَانُوا يَعْمَلُون**﴾[10]. واعتُبرت إثارة ما وقع بين الصّحابة ونقد عدالتهم جرأة على السّلف ومخالفة لأهل السنّة[11]، إذ وصلوا بين إجماع الصحابة ومبدأ عدالتهم، وعدّوا ما جرى بينهم مبنيًا على الاجتهاد، وكلّ مجتهد مصيب.

أمّا **الملاحظة الثالثة** والأخيرة، فتتعلّق بالحجّة التي استند إليها الدبوسي لشرعنة اعتباره إجماع الصَّحابة نصًّا أقوى أقسام الإجماع، وهذه الحجّة هي الحديث المذكور. والجدير بالذكر أن الأحاديث التي استدلّ بها الأصوليّون لإثبات سلطة الإجماع كثيرًا ما اعتُمدت لتكريس سلطة الاتّباع: اتّباع الجماعة واتّباع ما مضى به عمل الجماعة. ويجلو هذا الرأيَ قولُ الجويني: «والأولى أن نقول: قد علمنا قطعًا انتشار احتجاج السّلف في الحث على موافقة الأمّة واتّباعها، والزجر على مخالفتها بهذه الأخبار التي ذكرناها، وما أبدع مبدع في الأعصر الخالية بدعة إلّا وبّخه علماء عصره على ترك الاتّباع وإيثار الابتداع، واحتجّوا عليه بالألفاظ (الأحاديث) التي قدّمناها»[12]. وهكذا، فإن وظيفة الإجماع الحفاظ على الوضع الراهن الموروث عن الماضي، وتجنّب الجديد من الآراء والاجتهادات لأنها بدعة، أي رأي نُسج على غير مثال سابق. والحال أن السابق هو الأفضل، وأفضليّته ليست من صنع البشر وإنّما أقرّها الرسول

(10) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 141. انظر: السمعاني، مج 2، ص 27.

(11) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 130.

(12) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 375.

الذي لا ينطق عن الهوى من خلال أحاديث، كالحديث الذي احتجّ به الدبّوسي. واعتمد هذا الحديث حجّة على تفضيل إجماع الصحابة وعلى عدالة الصحابة والتابعين. ومن ثمّ حصرت الأفضلية في مجتمع الصّحابة وفي جيلين من بعدهم، ثمّ انتزعت الأفضلية من الأجيال اللاحقة. وتصدّى بعض العلماء لنقد هذا الموقف - على غرار موقف ابن عبد البر الفقيه المالكي (ت 463هـ) - فهو يعتبر أنه قد يكون فيمن يأتي بعد الصّحابة من هو أفضل ممّن كان في جملة الصّحابة. ويستند ابن عبد البر في موقفه هذا إلى أن الحديث لا يدلّ على العموم، بدليل ما يجمع القرن من الفاضل والمفضول، وجمع قرن الرسول جماعة من المنافقين المظهرين للإيمان مرتكبي الكبائر الذين أقام عليهم أو على بعضهم الحدود[13].

فضلًا عن هذا، فإن حديث «خير الناس قرني» معارض بأحاديث تنوّه بالمسلمين المتأخّرين، منها «طوبى لمن رآني وآمن بي وطوبى سبع مرّات لمن لم يرني وآمن بي»[14]. ومنها «خير الناس من طال عمره وحسن عمله، وشرّ الناس من طال عمره وساء عمله». ومنها «أمّتي كالمطر لا يدري أوّله خير أم آخره». وتعدّ هذه الأحاديث أقرب إلى روح الإسلام لأنها تؤكّد أن مقياس التفاضل بين المسلمين هو الإيمان والتقوى والعمل الصالح لا الانتماء إلى قبيلة ما، أو إلى زمن ما، أو جيل من الأجيال، فليس القرب من عهد الرسول هو معيار الصّلاح والأفضلية، بل المعيار هو القرب من الله بما يعنيه ذلك من سلوك مثالي في صلة المسلم بربّه أو بمجتمعه.

لم يكتف الأصوليون إعلاء لسلطة الماضي والسّلف بتفضيل إجماع الصّحابة على غيره من أنواع الإجماع، وإنّما قرّروا قواعد ملزمة من قبيل منع الخروج عن اختلاف السلف. يقول القاضي عبد الوهاب المالكي: «وفي اتّباع السّلف الصّالح النجاة، وهم القدوة في تأويل ما تأوّلوه واستخراج ما استنبطوه. وإذا اختلفوا في الفروع والحوادث لم يخرج عن جماعتهم»[15]. وهكذا، فإن

---

(13) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 24 مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، مج 5، ص 262.

(14) رواه أبو أمامة، وهو غير موجود في **الصّحاح**.

(15) القاضي عبد الوهاب، «الإجماع،» في: أبو الحسن علي بن عمر بن القصار، **المقدمة في الأصول**، قرأها وعلق عليها محمد بن الحسين السليماني، دراسات ونصوص في أصول الفقه المالكي؛ 6 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 259.

تضخيم السّلف جعل الأصوليّين يعتبرون خلافهم أبديًا، وليس من حقّ الأجيال اللاحقة الحسم في هذا الخلاف والوصول إلى وفاق فيه. فالثقة بالقدامى تعني الثقة بإجماعهم واختلافهم. يقول الدبّوسي: «ثمّ إجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف لأن هذا فصل اختلف فيه العلماء والفقهاء، فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعًا لأن الدّلائل الموجبة عمّت جميع الأمّة، والأمّة اسم يعمّ الحيّ والميّت، فلا ينعقد الإجماع إجماعًا ما وجد في الأمّة مخالف من حيّ أو ميّت. ولأن ذلك المخالف لو كان حيًا للحال لم ينعقد إجماع من سواه إجماعًا، فكذلك وإن مات لأنّا لا نعتبر خلافه خلافًا لحياته بل لحجّته، وبالموت لا تتبدّل الحجّة، ولأنّا متى جعلنا إجماع المتأخّرين حجّة موجبة وجب تضليل المخالف ولا يجوز تضليله، أيجوز تضليل ابن عبّاس في مسألة العول ومسألة توريث الأمّ مع الزوج والأب ثلث المال كاملًا وقد أجمعوا على خلافه»[16].

إن الحجّة **الأولى** التي استند إليها صاحب هذا القول على درجة من الغرابة كبيرة، فهو يفهم من الحجج التي اعتُمدت لإثبات شرعية الإجماع دلالتها العامّة الشاملة لكلّ أجيال الأمّة، سواء كانوا أحياء أم أمواتًا. وهذا الفهم شاذّ، لأن الذين تبنّوا الفهم العام لهذه الأدلّة لم يركّزوا على الناحية الزمنية بل ركّزوا على مختلف فئات الأمّة، من خاصّة وعامّة ومن سنّيين وغير سنّيين. فإدراج الأموات في هذه الدّلالة العامّة يُخبر إذن عن تقدير كبير لهم لكنه يغلق الباب أمام الأحياء لعقد إجماع في ما خالف فيه الأموات. وهكذا يتحكّم الأموات في مصائر الأحياء لا لشيء إلّا احترامًا لاختلافهم الذي يضحي مقدّسًا ومعصومًا لا يمسّ، حتّى إن كان يعبّر عن عجز طبيعي عن الاتّفاق لأسباب عابرة ووقتيّة قد تتعلّق بمحدودية التطوّر العلمي في عصرهم.

أمّا الحجّة **الثانية** التي أعلنها الدبّوسي في الشاهد السابق، فهي تتعلّق بعدم جواز مخالفة الصّحابي، وهو يتساءل تساؤلًا إنكاريًا: أيجوز تضليل ابن عبّاس في مسألة العول...؟ لكن هذا الأصولي لا يدرك أنه بهذا السؤال يُضفي العصمة على الصّحابي، ويجعل اجتهاده غير قابل للمراجعة، مع أن العصمة لله وحده ولنّبي في مجال التبليغ. ومن الجليّ أن هذا الرأي تجلّ من تجلّيات مبدأ عدالة الصّحابة الذي ضخّمه السنّيون لمواجهة مبدأ عصمة الأئمّة لدى الشيعة.

---

(16) الدبوسي، ص 32.

إن للماضي وهجًا سحريًا لا يجعله ملزمًا لأبناء العصور اللاحقة فحسب، وإنّما هو ملزم لأبناء الحاضر الذين أبرموه، «ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه ولا يرجعوا عنه، فإن ظهر فيهم رجوع عمّا أجمعوا عليه فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم... والأصحّ أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه»[17]. ولا ريب في أن هذا الموقف من نتائج إيقاف الاجتهاد المتجدّد وتحوّل الإجماع إلى وثن يُعبد وقيد يصنعه الإنسان ليقيّد به نفسه. وهو يتناقض مع روح الرسالة الإسلامية التي أقرّت من خلال مبدأ النّسخ حركة الفكر التشريعي والاجتهادي، فإذا كان النّسخ جائزًا في القرآن ذاته، أليس من باب أولى وأحرى أن يكون جائزًا في قرارات البشر؟

هكذا نستخلص أن النزعة الماضوية التي ميّزت نظرية الإجماع بخاصّة والمنظومة الأصوليّة بعامّة، تمثّل عنصرًا من عناصر انغلاق الفكر الأصولي الذي يتّجه بشدّة في منظوره الزمني نحو نقطة بؤرية محدّدة يصبح بمقتضاها الحاضر مستهجَنًا باستمرار في مقابل تضخيم الماضي المتمثّل في إجماع الصحابة وإجماع فقهاء القرنين الثالث والرابع الهجريين. لكن عن أي إجماع ملزم يتحدّثون؟ هل هناك اتفاق على ماهيته؟ ألم يختلف في تعريفه وفي شروطه وحججه اختلافًا جعل الشيخ محمود شلتوت يقول: «لا أكاد أعرف شيئًا اشتهر بين النّاس أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثمّ تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذي يسمّونه الإجماع»[18].

إن غلبة النزعة الماضوية على مباحث الإجماع وما تؤدّي إليه من تهميش للحاضر واستهجان له ومن اختفاء التفكير المستقبلي المغاير لفكر الماضي، هما اللذان أدّيا إلى ردات فعل كثيرة، إن في القديم أو في العالم الحديث بشكل خاص؛ حيث أدرك كثيرون من الباحثين المحدثين حتّى داخل التيار المحافظ أن التوسّط السلبي لأفعال الفاعلين المقلّدين لا يمكن إلّا أن يساهم في تأخّر المسلمين، لأن من تقدّم اعتمد على رؤية فاحصة للماضي، وعلى

(17) السمعاني، مج 2، ص 16.

(18) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط 13 (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص 62.

مناهج علميّة لدراسة الواقع واستشراف المستقبل. وكان الفكر الاجتهادي ذاته قبل تكلّسه متّسمًا بالتنوّع والتعدّد والعفوية والمرونة النسبية، إلّا أن المقتضيات المذهبية والأيديولوجية حكمت على تلك الخصائص بالتلاشي تدريجيًا.

ثانيًا: خاصيّة المركزية

تُعدّ المركزية إحدى الخصائص المميّزة للأديان والثقافات؛ ففي المسيحية نلفي مفهوم المركزية التوحيدية (Théocentrisme)، وهو «الاستعداد الذهني أو الموقف المتمثّل في وضع الله ومن يمتلك السلطة الدينيّة في مركز كلّ رؤية للعالم وكلّ تأويل للتاريخ. وقد قاد التأمّل في أعجوبة التثليث القدّيس أوغستين إلى الإيقان بمركزية التوحيد. فالمسيح باعتباره إلهًا يجذب المخلوق نحو الخالق»[19].

تماهت أوروبا تدريجًا مع المسيحية، فأصبحت «أورشليم مركز العالم» و«القدس سرّة العالم»، إلّا أن المركزية الأوروبية لم تنهض على الدّيانة المسيحيّة فحسب، وإنّما قامت أيضًا على الأدب الإغريقي واللغة اللاتينية التي عدّت لغة الحقيقة الدينيّة ولغة الإنجيل واللاهوت والكنيسة[20].

الظاهر أن مفهوم المركزية أو التمركز استمدّ مكوّناته من الدّلالة المباشرة للفظ Egocentrité الذي يفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها[21]. ونجد في علم الاجتماع مفهوم المركزية الإثنية (Ethnocentrisme)، وهي كلمة من ابتداع عالم الاجتماع الأميركي وليام ج. سَمَر (W. G. Summer). وظهرت أول مرّة في عام 1906 في مصنّفه Folkways، حيث يعرّف هذا المفهوم بقوله: «هي المصطلح التقني الدّال على تلك النظرة إلى الأشياء التي ترى أن مجموعتنا

---

(19) انظر: « Augustinisme, » dans : Encyclopaedia universalis, t. 3 (Paris: Encyclopaedia Universalis, 1996), p. 430.

(20) انظر: عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 15.

(21) إبراهيم، ص 14.

الخاصّة هي مركز الأشياء كافّة، بحيث نقيس المجموعات الأخرى ونقوّمها نسبة إليها (...). كلّ مجموعة تذكي فخارها وخيلاءها، وتتباهى بأنها الأرقى، وتمجّد آلهتها الخاصّة، وتنظر إلى الأجانب نظرة احتقار، وتعتبر أن عوائدها الخاصّة (Folkways) هي وحدها الصّالحة، وإذا ما رأت أن لمجموعات أخرى عوائد مغايرة أثارت هذه ازدراءها»[22].

يحفل الإسلام بتجلّيات متنوّعة لفكرة المركزية، منها اعتبار الرسول خاتم الأنبياء، وكتابه أفضل الكتب، وشريعته أفضل الشرائع، لذلك فهي ناسخة للشرائع السابقة، والاعتقاد أن مكّة أفضل الأماكن، وأنّها أقدس المقدّسات بما احتوته من بيت الله والحجر الأسود والمسجد الحرام ومقام إبراهيم. ولا تقتصر المركزية على المكان، وإنّما تشمل أيضًا الزمان المقدّس والعصر الذهبي، وهو زمن الرسول والصحابة. وتعدّدت تجلّيات مركزية الأمّة الإسلامية في نظر علماء الإسلام وتنوّعت مستوياتها؛ ففي علم الحديث النبوي مثلًا اعتُبر الإسناد ممّا اختصّت به الأمّة الإسلامية. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وإنّ الله خصّ هذه الأمّة بصحّة الإسناد وأغناها بمرعى السعداء مراعي القتاد»[23]. وتجلّى لنا من خلال مدوّنة علم أصول الفقه أن من أبرز خصائص الإجماع خاصية المركزية. وتعتمد في هذا الشأن رؤية تقارن الإجماع في الأمّة الإسلامية بالإجماع في الأمم السابقة. وبحث الأصوليّون هذه المسألة ولم يتّفقوا على رأي واحد فيها، فذهب بعضهم إلى أنه حجّة في الأمم السابقة على غرار حجيّته في الأمّة الإسلاميّة، في حين ذهبت أغلبية الأصوليّين إلى أن الإجماع من خصائص الأمّة الإسلامية، وأنّه ليس بحجّة في الأمم السابقة.

تبدو النزعة المركزية في الاستدلال الأصولي على هذا الرأي من خلال إسباغ الصفات الإيجابية على الأمّة الإسلامية، ووصم الأمم الأخرى بالصفات السلبية المستهجنة. وفي هذا الصدد يروي الزركشي قول بعض المتكلّمين:

(22) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 39.

(23) محمد الطاهر بن عاشور، **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة؛ مراجعة قسم الدراسات والنشر بالمركز (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة، 2004)، ص 74.

«إجماع غير هذه الأمّة لا يكون حجّة لأن اليهود والنصارى أجمعوا على قتل عيسى وأخبر الله سبحانه بكذبهم»[24]. ولا تبدو هذه الحجّة موضوعية لأنّها حكم على معتقد الآخر من خلال معتقد «الأنا» الذي يرى أنه هو المصيب وغيره هو المخطئ.

تقتضي الموضوعية إذًا أن نقرّ بأن الإجماع حجّة لديهم، وهذا الحكم يكتفي بالوصف التزامًا بحدود الموضوعية العلمية، فإن قلنا إنه ليس حجّة بناء على المعتقد الإسلامي الذي يقرّ بأن إجماعهم خاطئ لأن عيسى لم يُقتل وإنّما رُفع، نكون قد مررنا إلى مستوى الحكم الأيديولوجي، وهو حكم غير موضوعي لأنه يرفض الإقرار بالظاهرة: وجود إجماع على عقيدة معيّنة. ويبني رفضه على أساس أمر خارج نطاق تلك العقيدة. وهو لا يحاول أن يفهم عقيدة المخالف بقدر ما يسعى إلى إلغائها وإبراز سلبيتها.

من أدلّة مركزية الإجماع في الأمّة الإسلامية أن رسالة النّبي بعامّة شاملة جميع النّاس في مقابل اختصاص رسالات بقية الأنبياء بأقوامهم. ولذلك اعتبر الزركشي أن «السّر في اختصاص هذه الأمّة بالصواب في الإجماع أنهم الجماعة بالحقيقة لأن النّبي (ﷺ) بُعث إلى الكافّة، والأنبياء قبله إنّما بُعث النبي لقومه وهم بعض من كلّ»[25]. وليس في هذه الحجّة ما يُفهم منه اختصاص الجماعة بفضل ما، لأن الفضل هنا عائد إلى الرسول ورسالته.

يستخلص الناظر في المصادر الأصولية أن أهمّ حجّة قامت عليها مركزية الإجماع في الأمّة الإسلامية مقارنة بالأمم الأخرى هي عصمة إجماع الأمّة من الخطأ. يقول الزركشي: «وفرّع عليه الجويني في «المحيط» وابن السمعاني إجماع الأمم السابقة هل هو كإجماع هذه الأمة؟ والصحيح المنع فإن إجماع هذه الأمّة معصوم من الخطأ»[26]. وهذا يعني أن الأمم الأخرى، مثل اليهود والنصارى والمجوس، وجد منهم الاجتماع على الضلالة على الرغم من أنهم

(24) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني؛ مراجعة عمر سليمان الأشقر، 6 مج، ط 2 (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992)، مج 4، ص 449.

(25) الزركشي، مج 4، ص 449.

(26) الزركشي، مج 4، ص 442.

أكثر من المسلمين عددًا[27]. إلّا أن المسلمين عُصموا من الوقوع في الخطأ بناء على الشرع. ولهذا يقرّر الشيرازي أن «الفرق بينهما أن عصمة هذه الأمّة عن الخطأ طريقه الشرع، والشرع إنّما ورد بعصمة هذه الأمّة وحدها ولم يرد بعصمة سائر الأمم فافترقا»[28]. وهكذا، لا يبني الأصولي عصمة إجماع الأمّة على العقل لأنه اقتنع برأي المعتزلة، الذي يجيز إجماع الأمّة على الخطأ من جهة العقل، غير أنه يقيم هذه العصمة على قاعدة الشرع، أي على الآيات والأحاديث التي يفيد مجموعها حجيّة الإجماع. وهذا ما جعل ابن رشد يقول: «وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة منها نصًا في كون الإجماع دليلًا شرعيًا، فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمّة التعظيم والتشريف»[29]. وبناء على هذا، عُدّت العصمة العمود الفقري لنظرية الإجماع، فهي أخصّ خصائصه وأبرز تجلّيات سلطته. وفي هذا يقول ابن عقيل: «إن قولكم يفضي إلى أن تزول خصيصة الإجماع، فإن خصيصته وسلطانه هو أنه لا يجوز عليه الخطأ»[30].

بحث الأصوليّون عن مأسسة الإجماع من خلال تحويله إلى عقيدة ملزمة. لذلك اعتمدوا على فكرة عصمة الأمّة واعتبروا أنها البديل الشرعي لعصمة النّبي. وأحسن تعبير عن هذا المعنى قول ابن عقيل: «الإجماع دليل من أدلّة الشرع نائب عن النبوّة»[31].

الظاهر أن هذا الرأي يقوم على نقيض فكرة ختم النبوّة، فصاحبه يعتبر أنه ما من شريعة تخلو من نبيّ معصوم. لذلك، فإن إجماع علماء الأمّة هو الحجّة المعصومة بعد النبي خاتم الأنبياء: «إنّ الله لم يخل شريعة من الشرائع من

(27) انظر: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المحرر في أصول الفقه**، خرج أحاديثه وعلّق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، 2 ج في 1 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 1، ص 221.

(28) أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، 2 مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، مج 2، ص 681.

(29) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر، سلسلة المتن الرشدي؛ 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 90-91.

(30) أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل البغدادي، **الواضح في أصول الفقه**، حققه وقدم له وعلق عليه جورج المقدسي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1996)، مج 5، ص 151.

(31) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 151.

معصوم، فإذا مضى معصوم بعث نبيًا معصومًا يُحيي ما أمات المبطلون من شريعته، ويجدّد أحكامًا بحسب العصر الآخر ومصلحة أهله، وأن الله سبحانه لمّا جعل نبيّنا خاتم الأنبياء لم تخل أمّته بعده من معصوم ترجع إليه يؤمن عليه الخطأ، فجعل الله سبحانه إجماع علماء الأمّة على الحكم حجّة معصومة مأمونًا عليها من الخطأ هي خلف النّبي المعصوم. وأشار النّبي إلى ذلك حين قال: «العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يخلّفوا دينارًا ولا درهمًا وإنّما خلّفوا العلم»[32]. لا بدّ إذًا، بحسب هذا الرأي، من وصاية مقدّسة على الأمّة؛ إذ كيف ينقطع تدخّل السماء في الأرض؟ إن هذه سنّة الله في كونه لا يترك شريعة من غير رعاية معصومة. لكن ماذا تعني فكرة ختم النبوّة؟ أليست إيذانًا بأن الناس تُركوا لمصيرهم بعد رسائل الأنبياء، وأن عليهم أن يجتهدوا في ما يطرأ عليهم من قضايا جديدة؟ أدرك الأصوليّون ضرورة تجدّد الأحكام وفق العصر ومصلحة النّاس لكنّهم اختاروا أن تحتكر هذا العمل فئة معلومة من علماء الدِّين هم الفقهاء المجتهدون. ولئن اكتفى ابن عقيل بشرعنة هذا الاجتهاد اعتمادًا على حديث لا يعلن صراحة عصمة العلماء، وقد يكون المقصود به تشريف العلماء لا إقرار عصمتهم، فإن المدوّنة الأصولية اعتمدت أحاديث وآيات أخرى للوصول إلى ما وصل إليه. ومن ذلك التمسّك بحديث «أمّتي لا تجتمع على ضلالة»، الذي عُدّ من أقوى الحجج على سلطة الإجماع، مع أنه في مستوى السند خبر واحد لا يُعقل أن يعتمد لإثبات الإجماع المعتبر دليلًا قطعيًا. أمّا في مستوى المتن فهو ليس قطعي الدّلالة على الإجماع، بل «يحتمل أنه أراد تشريف الأمّة وتعظيمها على غيرها من الأمم، لأنها لا تجتمع على بدعة تخرجها عن الدّين كما اجتمعت اليهود والنصارى»[33].

هكذا نرى أن بعض المواقف الناقدة لأدلّة إثبات الإجماع تشترك مع المواقف المثبتة له في تمجيد الأمّة الإسلامية واستهجان غيرها، ما يعني أن الرؤية المتوتّرة للعالم كانت رؤية الأغلبية، وأن الخلاف الداخلي في تصوّر الإجماع وفي شروطه أو أدلّته لم يكن يغيّر هذه الرّؤية تغييرًا جوهريًا. إذ كانت

(32) أخرجه أحمد 196/5 وأبو داود 364 والترمذي 2682 وابن ماجة 223 من حديث أبي الدرداء.

(33) أحمد بن علي بن برهان البغدادي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، 2 مج (الرياض: مكتبة المعارف، 1983)، مج 2، ص 74-75.

أفضلية أمّة الإسلام على غيرها من الأمم ركيزة أساسية من ركائز محورية الإجماع، تنهض بخاصّة على الآية ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[34]. لذلك يقول الرّازي: «فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الأمّة أفضل من أولئك الذين يهدون بالحقّ من قوم موسى، وإذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الأمّة لا تحكم إلّا بالحق.. وإذا كان كذلك كان إجماعهم حجّة»[35]. ولا يعدو هذا الموقف أن يكون اجتهادًا من الاجتهادات المتأخّرة، فمفسّرو القرآن الأوائل لم يوظّفوا هذه الآية في تأصيل الإجماع، بل اختلفوا في تحديد المراد بالأمّة فيها، فهُم ليسوا بالضرورة علماء الأمّة، ذلك أن كثيرًا من أهل التأويل فسّروها بمن هاجروا مع الرسول من مكّة إلى المدينة بخاصّة من أصحاب الرّسول[36]. وفضلًا عن ذلك، فإن دلالة هذه الآية على حجيّة الإجماع ليست صحيحة في الحالات كلها، مثلما بيّن ذلك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقوله: «وقد شاع عند العلماء الاستدلال بهذه الآية على حجيّة الإجماع وعصمته من الخطأ (...). وهذا الاستدلال إن كان على حجيّة الإجماع، بمعنى الشرع المتواتر المعلوم من الدّين بالضرورة، فهو استدلال صحيح لأن المعروف والمنكر في هذا النوع بديهي ضروري، وإن كان استدلالًا على حجيّة الإجماعات المنعقدة عن اجتهاد، وهو الذي يقصده المستدلّون بالآية، فاستدلالهم بها عليه سفسطائي، لأن المنكر لا يُعتبر منكرًا إلّا بعد إثبات حكمه شرعًا وطريق إثبات حكمه الإجماع»[37].

هكذا ينفي الشيخ ابن عاشور إسباغ العصمة على ما بُني على اجتهاد بشري، لكنّه لا ينتهي إلى تغيير موقفه من الآخر، إذ كان إرث الرؤية الفقهية القديمة للعالم ثقيلًا جدًا لا يمكن التخلّص منه بسهولة، على الرغم من وجود من شذّ عن هذه الرؤية المهيمنة، معتبرًا أن في الأمم السابقة من الصالحين من

(34) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(35) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، 16 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 4، ص 156.

(36) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 3، ص 389.

(37) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 4، ص 51-52.

اتّفقوا مع المسلمين اللاحقين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وروى الشيخ ابن عاشور موقف هذا الفريق قائلًا: «فإن قلت إذا كان وجه التفضيل على الأمم هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، فقد شاركنا في هذه الفضيلة بعض الجماعات من صالحي الأمم الذين قبلنا لأنّهم آمنوا بالله على حسب شرائعهم، وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر لتعذّر أن يترك الأمم الأمر بالمعروف لأن الغيرة على الدّين أمر مرتكز في نفوس الصادقين من أتباعه»[38].

إن هذا الموقف وإن لم يُكتب له النجاح يُعدّ في نظرنا أقرب إلى الإنصاف والمنطق، لأنه حتّى من داخل الرؤية الإسلامية التي تؤمن بأن الأديان الكتابيّة كلها مصدرها الله، يستحيل ألّا نجد في الدّين الواحد جماعة من الأتقياء الصالحين، فالحكمة والتقوى يبعد جدًا أن يحتكرهما أتباع دين واحد، لكنّ تعصّب بني البشر لأممهم وأديانهم ومدنهم ومقدّساتهم، وتوظيفها السياسي والديني لخدمة مصالح ضيّقة هما اللذان يحرّضان على التغنّي بالذات والهويّة في مقابل دحض الآخر ونفيه.

في هذا السياق، تندرج محاولة بعض الأصوليّين إثبات سلطة الإجماع ومركزيّته من خلال اعتباره حجّة قطعية، أي إنه يوجب العلم به قطعًا، كما قال السمرقندي[39]. والقطع في نظر بعض الأصوليين علامة من علامات اختصاص هذه الأمّة بكرامة مُنحت لها. يقول الزركشي: «وأطلق جماعة من الأصوليّين بأنه (الإجماع) حجّة قطعية، منهم الصيرفي وابن برهان، وجزم به من الحنفيّة الدبوسي وشمس الأئمّة وقالا: كرامة لهذه الأمّة»[40].

الملاحَظ أن هذا الرأي وقع نقده من لدن المتكلّمين بخاصّة، على غرار الآمدي والرازي اللذين اعتبرا الإجماع حجّة ظنّية لا قطعية. لذلك ذهب الآمدي إلى أن الآيات التي يستدلّ بها على حجّية الإجماع، و«إن كانت مفيدة

(38) ابن عاشور، ج 4، ص 5.

(39) علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول: في نتائج العقول، في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الملك عبد الرحمن السعدي، 2 مج (بغداد: دار الخلود، 1987)، ص 774.

(40) الزركشي، مج 4، ص 443.

للظن فغير مفيدة للقطع»[41]. وبناء على هذا يردّ على الغزالي الذي ذهب إلى أن القواعد القطعيّة مثل الإجماع، يجوز إثباتها بما يفيد الظنّ كأخبار الآحاد[42]، فيقول له: «ومن زعم أن المسألة قطعيّة فاحتجاجه فيها بأمر ظنّي غير مفيد للمطلوب»[43].

جليّ أن القول بقطعية الإجماع ترتب على محاولة الأصوليّين رفع مرتبة الإجماع ليصبح أداة قادرة على تغيير النصوص القطعية في القرآن والسنّة. وفي هذا يقول الزركشي: «وأمّا أن الإجماع من الأصول الكليّة التي يحكم بها على القواطع التي هي نصوص الكتاب والسنّة المتواترة، فلا بدّ أن يكون قاطعًا لاستحالة رفع القاطع بما ليس بقاطع»[44]. لكن هل الإجماع واحد كي يجوز افتراض قطعيّته؟ تفطّن فريق من علماء الأصول إلى أن الإجماع ليس على درجة واحدة، فالإجماع الصريح مثلًا عدّوه قطعيًا، أمّا الإجماع السكوتي فعُدّ حجّة ظنّية. كما اعتبروا إجماع الصّحابة مضاهيًا للكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم في مرتبة الحديث المشهور. أمّا الإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السّالف، فجعلوه في منزلة خبر الواحد، أي إنه حجّة ظنّية على غرار خبر الواحد الذي يفيد الظن.

قد يُفهم من هذا التقسيم تأكيد لقطعية إجماع الصّحابة، واعتبار إجماع غيرهم حجّة ظنّية مختلفًا فيها، إلّا أن هذا الفهم يؤدّي إلى عدم الثّقة بإجماع علماء العصور المتعاقبة. لذلك حرص أبو اليسر محمد البزدوي على توضيح المسألة بقوله: «ثمّ إجماع الصّحابة حجّة بالإجماع وفي إجماع غيرهم اختلاف بين العلماء، والصحيح أن إجماع كلّ عصر حجّة لأن الدّلائل لا توجب الفصل»[45].

---

(41) محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو، المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه كمال حماد، 4 مج، من التراث الإسلامي؛ 5 (دمشق: دار الفكر، 1980)، مج 4، ص 311.

(42) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1970)، ص 305-306.

(43) ابن النجار، مج 4، ص 311.

(44) الزركشي، مج 4، ص 444.

(45) أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي، **معرفة الحجج الشرعية**، تحقيق عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، ص 152.

قد يوهم هذا الشاهد بشمول الإجماع جميع علماء العصر، إلّا أن الواقع غير ذلك، فمركزية الإجماع لا تخصّ إلّا علماء المذهب أو الفرقة. لذلك، فالمقصود بالإجماع، مثلما يقول بعض الأصوليين بصريح العبارة، هو إجماع أهل السنّة والجماعة. وبناء على هذا، لا يرى البزدوي اختلاف أهل الأهواء، أي غير السنّيين، معتبرًا، فهُم في نظره «ليسوا من جملة الأمّة مطلقًا، أمّا من كفر منهم لا شكّ، ومن لم يكفر فكذا هو لأنه مخذول غير موفّق، حيث اتّبع الهوى فلا يكون من الأمّة معنى»[46].

نقدّر أن هذا الموقف الذي يقصي الآخر، وإن كان يرتبط بإرادة المؤسّسة الدينيّة السنّيّة احتكار مجال الدّين وفرض اجتهاداتها الخاصّة، هو ذو صلة أيضًا بأصحاب القرار السياسي. فالأكيد أنه كلّما ازدادت السلطة السياسية مركزية وطغيانًا، ازداد الإلحاح على مفاهيم الوحدة والإجماع لتوظيفها من أجل مواجهة خصومها وأعدائها، وضمان الالتفاف حولها.

جماع القول إن فكرة مركزية الإجماع، وإن توهّم أصحابها أنّهم يجعلون بواسطتها الأمّة الإسلامية متميّزة من الأمم الأخرى، فهي فكرة يحملها جميع أصحاب دين من الأديان. وعرفت اليهودية والمسيحية فكرة الإجماع والعصمة للاحتياج إليها احتياجًا أكيدًا، «فبدونه يعسر الإقناع بوجاهة العقائد والطقوس والسلوكات الموحّدة التي يعمل رجال الدّين جاهدين على فرضها على المجموعات المؤمنة»[47]. ولئن كان الأصوليون يعتقدون أن العصمة ممّا خصّت به أمّة الإسلام، فإن أشهر حديث يؤسّس سلطة الإجماع، وهو «لا تجتمع أمّتي على ضلال»، يذكّر بمبدأ مسيحي هو «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء»، بحسب قول أحد البابوات[48].

الملاحَظ أن العصمة باعتبارها أحد أهمّ أعمدة فكرة مركزية الإجماع غير متّفق عليها بين جميع العلماء؛ ففضلًا عن الموقف الاعتزالي ممثّلًا بالنظّام،

(46) البزدوي، ص 152.

(47) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 164.

(48) يقول جوزيف فان إس (Josef Van Ess): « Son contenu nous rappelle le rôle que joue le Saint- Esprit dans le christianisme . « L'Eglise de Rome ne commet pas d'erreurs » aurait dit le pape Luce selon les Décrétales pseudo isodoriennes », voir: Josef van Ess, Les Prémices de la théologie musulmane, La chaire de l'IMA (Paris: A. Michel, 2002), p. 143.

وهو موقف يجيز إجماع كلّ الأمّة على الخطأ أو على الضلال، يوجد موقف مهمّش عثرنا عليه داخل الفكر السنّي وفي كتاب غير أصولي هو **أدب القاضي** للماوردي يصرّح فيه أن المذهب الشافعي لم يتفق على موقف واحد من عصمة الإجماع. يقول: «وإذا انعقد الإجماع عن أحد أدلّته، فقد اختلف أصحابنا في القطع على الله (ﷻ) بصحّته على وجهين، أحدهما أن الإجماع معصوم يقطع بصحّته ليصح قيام الحجّة به، والوجه الثاني أن الإجماع غير معصوم من السهو والغلط اعتبارًا بأهله في نفي العصمة عن آحادهم، فكذلك عن جماعتهم ولا يكون قيام الحجّة به موجبًا لعصمته كما تقوم الحجّة بخبر الواحد وإن كان غير معصوم»[49]. ولا شكّ في أن هذا الرأي تجلّ من تجلّيات الاختراق الاعتزالي للفكر السنّي عمومًا وللمذهب الشافعي خصوصًا.

ولئن كانت الأنثروبولوجيا قد قطعت مع المركزية الإثنية من خلال إدخال فكرة نسبية الثقافات واستحالة وضع تراتبية ماقبلية لها[50]، فإن الاستفادة من فكرة النسبية أمر ممكن لتجاوز فكرة مركزية الإجماع، فهو لا يعدو أن يكون اجتهادًا من الاجتهادات التي قامت بها مجموعة من العلماء، وهذا الاجتهاد مرتبط حتمًا بعصره وثقافته وقيم مجتمعه وطريقة تفكير من قاموا به، فضلًا عن خلفيّاتهم وغاياتهم.

ثالثًا: خاصيّة الإقصاء

من المعلوم أن من مقوّمات المنظومات الدينية أو العقائدية المغلقة تكريسها فكرة احتكار أتباعها الحقيقة دون الآخرين. لذلك، فهي تطمس كلّ حق في الاختلاف. واعتُمد الإجماع في هذا الصّدد داخل الفكر الأصولي الفقهي لتثبيت هذا الرأي من خلال آلية أساسية بنى عليها الأصوليّون تنظيرهم هي الإقصاء. ويسري الإقصاء في مباحث نظرية الإجماع سريانًا عجيبًا يتناقض مع مسمّى الإجماع، فهو يُرتجى منه أن يكون ذا طبيعة توحيدية تجميعية لا العكس.

---

(49) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال سرحان، إحياء التراث الإسلامي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ص 456.

(50) كوش، ص 40.

يلازم الإقصاء نظرية الإجماع ابتداء من مفهومه، فهو يقوم في بعض المذاهب على الاعتداد بإجماع أهل مكان معيّن، في حين يقصى أهل الأمكنة الأخرى، على غرار الاقتصار على إجماع أهل المدينة أو الكوفة. يقول ابن حزم: «وقوم عدّوا قول أهل المدينة إجماعًا، وقوم عدّوا قول أهل الكوفة إجماعًا»[51].

الجليّ أن مثل هذه المواقف إنّما تعيد إنتاج الفكر السائد قبل الإسلام، القائم على المفاخرة بين المدن وعلى العصبية القبلية. وعلى هذا الأساس تصدّى أغلب العلماء لهذا الرأي، لأن الإسلام جاء رسالة عامّة للناس في الأمكنة كلها، فضلًا عن أن مقياس الثقة في أقوال العلماء يعود إلى علمهم لا إلى المكان الذي يعيشون فيه. يقول ابن عقيل في هذا السياق: «إجماع أهل المدينة ليس بحجّة بل هم وغيرهم سواء... ولا يخلو أن تكون الفضيلة الموجبة لكون أقوالهم حجّة راجعة إلى البقاع أو إلى فضائل الرجال لأجل ما اكتسبوه من العلوم أو لهما، فإن كان لأجل البقعة، فلا وجه لذلك لأن العامّة ومن لا اجتهاد له هو في البقعة ولم يُجعل قولهم حجّة، وإن كان لأجل الفضل فأصحاب رسول الله كابن مسعود وثلاث مئة من الصحابة ونيّف انتقلوا إلى العراق وما كان من بقي بالمدينة بأكثر منهم علمًا فلا وجه لإسقاط حكم خلافهم»[52].

الملاحَظ أن ما يقصى في هذا المستوى ليس المكان وإنّما أهل المكان، فلا يوجد إقصاء إلّا حين يتعلّق بأشخاص أو جماعات تشترك في العيش في مجتمع واحد ومكان واحد وزمان واحد في أغلب الأحوال.

قد يكون الإقصاء قائمًا على الزمان، لكن المقصود به أهل الزمان والعصر على غرار الموقف الأصولي الذي رفض مشروعية إجماع علماء الحاضر، مكتفيًا بإجماع الصّحابة. فكأن الزمن توقّف عند زمنهم، ذلك أنهم شهدوا الحدث الأعظم في الإسلام، وهو بعثة الرسول وتلقّيه الوحي عن السماء. وفي هذا يقول ابن حزم: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: «لا إجماع إلّا

(51) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 14.

(52) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 183-185.

إجماع الصّحابة»، واحتجّ في ذلك بأنّهم شهدوا التوقيف من رسول الله وقد صحّ أنه لا إجماع إلّا عن توقيف»[53]. وأدرك جلّ العلماء طوباوية هذا الرأي لأنه يؤدّي إلى وقف الاجتهاد وانقراض الشريعة، ذلك أن الحوادث والقضايا التي تحدث للنّاس لا تنتهي. ومن المستحيل الاقتصار في معالجتها على اجتهادات الصحابة لأنها لم تطرح عليهم ولم يعرفوها، لذلك ردّ ابن عقيل على الموقف الظاهري قائلًا: «لا يختصّ الإجماع الذي علّقنا عليه العصمة في الحجّة بأصحاب النّبي بل إجماع أهل كلّ عصر حجّة، وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلّمين»[54].

ولئن كان الشيعة يُقصون غيرهم من علماء الفِرق الأخرى اعتمادًا على إجماع آل البيت، وهو إجماع يقوم على النسب والقرابة من الرسول، وعلى حضور الإمام المعصوم ضمن المجمعين، فإن أهل السنّة يُقصون من الإجماع في المستوى الأول الداخلي كلَّ من لا ينتمي إلى اتجاههم المخصوص. لذلك نجد الفقهاء يُقصون المتكلّمين في حين يستبعد المتكلّمون الفقهاء، ولهذا فإن أدلّة إثبات حجيّة الإجماع تلوى أعناقها لتخصيص دلالتها بهذا الفريق دون ذاك، على غرار اعتماد ابن عقيل الآية ﴿**وَيَتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى**﴾[55] لحصر دلالة عبارة المؤمنين في معنى وحيد هو الفقهاء[56]. وهذا الموقف من تجلّيات العمل الأيديولوجي الذي مارسه الأصوليّون لا لخدمة العلم الديني بل لخدمة انتمائهم المذهبي والأيديولوجي. فليس في الآية أيّ قرينة لغوية تعضد ما ذهب إليه الأصولي، لذا فإن ما قام به ليس سوى تعسّف واضح الغاية يستند إلى أدلّة من خارج المعطى اللغوي للآية. ولا مبرّر لهذا الرأي سوى ما حدث من صراع بين أهل الحديث والفقه من جهة، وأهل الرأي والكلام من جهة أخرى، سفّه فيه كلّ فريق خصمه واتّهمه بالجهل، من ذلك مثلًا اعتبار ابن عقيل المتكلّمين في منزلة العوام. يقول:

(53) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، 8 ج في 2 مج، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1987)، ج 4، ص 147.

(54) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 130.

(55) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 115.

(56) يقول ابن عقيل: «أمّا الآية فإنّها ترجع إلى المؤمنين من علماء الفروع، وهم الفقهاء والدلالة على تخصيصها ما ذكرناه من الأدلّة»، ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 183.

«فأمّا الفروع التي نحن فيها، التي مستندها الأشباه والسّنن والمعاني من الآي وتراجيح أدلّة الحلال والحرام وهذا القبيل، فلا معرفة لهم بها بل هم فيها بمنزلة العوام...»[57].

في المقابل، أدخل الغزالي وغيره من الأصوليّين المنتمين إلى تيار المتكلّمين الأصولي ضمن دائرة أهل الإجماع، فهو في نظره «أولى من حافظ الفروع وكيف يتصور أن يكون متمكّنًا من الاجتهاد وهو غير حافظ للأحكام ؟»[58]. وارتأت قلّة من الأصوليّين، منهم الشيرازي، العدول عن موقف الإقصاء وجمع الفقهاء والمتكلّمين والأصوليين في دائرة الإجماع[59]. إلّا أن الموقف الذي انتصر تاريخيًا هو الذي يُقصي أصناف العلماء جميعهم من المشاركة في الإجماع ما عدا الفقهاء، سواء كانوا متكلّمين أم نحويّين أم مفسّرين، مع أن اجتماعهم في مجلس واحد مفيد لقرار الإجماع لأنه قد يتّصل بمجال اختصاص هؤلاء العلماء. يقول الفقيه الحنفي عبد العزيز البخاري: «ومثَل العوامّ في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرّأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلّم الذي لا يعرف إلّا علم الكلام، والمفسّر الذي لا معرفه له بطريق الاجتهاد، والمحدّث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس، والنحوي الذي لا علم له بالأدلّة الشرعية في الأحكام. لأن هؤلاء، باعتبار نقصان آلتهم في درك الأحكام، بمنزلة العوام»[60].

يُعدّ إقصاء العوامّ من مجال الإجماع من أهمّ تجلّيات الإقصاء في نظرية الإجماع، فلا يُعتدّ بقولهم واتفاقهم في انعقاد الإجماع، ولا اعتداد بخلافهم كما ذهب إلى ذلك أغلب الأصوليين. وبناء على هذا اقتصرت تعريفات الإجماع لديهم على العلماء أو أهل الحلّ والعقد، أي على فئة من خاصّة المسلمين هم العلماء، وهمّشت فئة العامّة الأكبر عددًا في المجتمع. وبُني هذا الإقصاء على

---

(57) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 183.

(58) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 9 مج، ط 3 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، مج 6، ص 2868.

(59) القرافي، مج 6، ص 2868.

(60) عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، 4 مج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991)، مج 3، ص 44.

مستندات عدّة، منها المستند العلمي. فالعاميّ لا اجتهاد له ولا ينتمي إلى أهل الاجتهاد.

إن ما يعضد هذا الرأي عقلًا، بحسب الأصوليّين، «أن الإجماع إنّما يُحتاج إليه في موضع لا نصّ فيه، فلا بدّ من أهل الاجتهاد ليعرف التمييز بين وصف هو علّة الحكم في المنصوص عليه وبين غيره»[61]. أمّا ما يؤيّده نقلًا، فهو، على سبيل المثال، الآية: ﴿**فاسْألُوا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[62]. يقول الطوفي: «يبعد من حكمة الشرع أن يجعل نفوذ قول المجتهدين موقوفًا على العامّة مع قوله سبحانه وتعالى ﴿**فاسألوا أهل الذّكر**﴾، إذ كيف يأمرهم بسؤال العلماء ثمّ يجعلهم كالأمراء عليهم لا ينفذ قولهم إلّا بموافقتهم. هذا بعيد جدًا [و] مناف للحكمة»[63]. لكن هل تعني عبارة أهل الذكر في الآية العلماء ضرورة؟ لقد عدنا إلى تفسير الطبري للنظر في كيفية فهم العلماء الأوائل هذه العبارة، فألفيناهم فسّروها بأهل التّوراة أو أهل التّوراة والإنجيل أو أهل الكتاب أو علماء الشيعة أو أهل القرآن[64].

هكذا، لا ينسجم أغلب تأويلات العبارة مع ما ذهب إليه الطّوفي، وهو ما يعني أنه يعتمد التأويل والاجتهاد الموظّف لخدمة تأويله الشخصي وغايته الأيديولوجية وهي تأسيس سلطة العلماء على حساب العوام. وليت هذه الغاية نهضت على حجّة علميّة خالصة، فهي غير كافية عند كثيرين من الأصوليّين، لذلك صرّحوا بخلفيّتهم التمييزيّة في هذا الموقف. فالعامّي في العصور القديمة كان يُنظر إليه شزرًا، وكان ضمن الفئات المهمّشة في المجتمع، وكان هذا التّهميش يشمل المجالات كلها الخاصّة بالسلطة تقريبًا، من السياسة إلى العلم. لهذا وجدنا أقوالًا لا نملك اليوم إلّا أن نستهجنها لأننا نحكم على المواقف من خلال قيم عصرنا الحديث، ألّا أنها كانت في العصور القديمة عادية لأن الصناعة الشريفة مثلًا كانت محصورة في أصحاب العلم أو صانعي العطور وغيرهم. ودونك شاهد على ذلك قول الطّوفي: «ما أقبح وأسمج أن يقال في

---

(61) السمرقندي، مج 2، ص 713.

(62) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية 43.

(63) نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 3 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج 3، ص 34-35.

(64) انظر: الطبري، ج 7، ص 587.

محفل الإجماع والاجتهاد انتظروا الإمام الفاضل المجتهد فلانًا والفلاح أو المكاري فلانًا أو المقامر فلانًا»[65].

إن ما يفسّر هذا الموقف هو أن مقياس التفاضل الاجتماعي في عصر الطّوفي يقوم على معايير انتقائيّة، منها العلم الديني، أمّا الصّناعة أو الفلاحة وغيرهما فلم تكن سوى مجالات هامشية لخدمة الفئات الممسكة بالسلطة السياسية والعلمية. إنها مجالات محتقرة ومدنّسة لا يتصوّر أن يندمج أصحابها في المجال المقدَّس نفسه؛ مجال الاجتهاد الخاص بالفقهاء. لذلك أعلن ابن عقيل موقفًا إقصائيًا تمييزيًا بشكل صريح بمعايير عصرنا لا عصرهم: «ومنها (أدلّة إقصاء العوام) أن في الاعتداد بقولهم تعطيلًا لأقوال أهل العلم وإيقافًا لحجّة الشّرع على قول أرباب المهن والصنائع الزرية، المصروفة فُهو مهم إلى ما ندبوا إليه نفوسهم من الأعمال، ولا يشمّون رائحة العلم بحال، فالمشاورة لهم في الآراء الدينية والاجتهادات الاعتقادية استخفاف بحرمة أحكام الشرع»[66].

لم يتفطّن هذا الأصولي إلى أن الصنائع التي يحتقرها تتوقّف عليها حياته، وكان أجدر به أن يجلّها ويثني على أصحابها، ولم يدرك أن أصحاب هذه الصنائع فيهم من الطّاقات الذهنية ما لو وجّهت إلى التحصيل العلمي وبذلت الجهد اللازم لفاق أصحابها كثيرًا من العلماء. ولم يعِ أن الأمر القرآني بالشورى ورد عامًا، وأن من خصّصه ليست له حجّة علمية ومنطقية يستند إليها. وسند هذا الموقف الوحيد هو الرغبة في تكوين سلطة اجتماعية للعلماء موازية لسلطة أصحاب السلطة السياسية تجنّد العوام في صفّها لكن لا على أساس المساواة بل على قاعدة الهيمنة والتبعيّة. فالعالِم لا يرى نفسه إلّا متبوعًا ولا يرى العاميّ إلّا تابعًا. وهذا ما عبّر عنه ابن عقيل بقوله: «وأمّا قولهم إنه عاد الوعيد إلى اتّباع سبيل كلّ المؤمنين، وذلك يدخل فيه العوام مع العلماء، فغير لازم لأن الآية تقتضي أن يكون المؤمنون مقسّمين قسمين: قسمًا تابعًا وقسمًا متبوعًا. ولو دخل العوام مع العلماء لم يبق تابع ولم يتحقّق لنا متبوع أيضًا، لأن المتبوع من له تابع، لأنه من باب المتضايفات فلا بدّ للمتبوع من تابع، فإذا كان العامّي والعالِم متبوعين فأين التابع؟»[67].

(65) الطوفي، ج 3، ص 34.

(66) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 178.

(67) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 115.

نلاحظ هنا حرصًا غريبًا لدى الأصولي على وجود التابع، فكأن هويّة العالِم لا تكتمل من غير وجود من يتبعه. وليت الأمر توقّف عند هذا الحدّ، فغير المفهوم أن يصل الأمر إلى خطاب تمييزي يحتقر العوام من خلال تشبيههم بالصّبيان والمجانين من ناحية فقدان الآلة، وهي عبارة يقصدون بها العقل، بل يتجاوز ذلك إلى ذمّهم، كقول ابن عقيل: «فالمذمومون العوامّ وفسّاق العلماء وأهل البدع لا يدخلون في أهل الإجماع»[68]. وهذا الإقصاء الجارح يعبّر عن رؤية متوتّرة للمجتمع تفسرها نرجسيّة العالِم والأحداث التاريخية التي يشارك فيها العامّة، مهدّدين استقرار الأمن الاجتماعي ومصالح العلماء والساسة، كما يفسّرها ما تقتضيه المؤسسة الفقهية من انفراد بالسلطة العلمية وما يعنيه ذلك من احتكار الهيمنة على المجتمع بمجالاته كلها. لكن قلّة من الأصوليّين لم تذهب هذا المذهب، بل فرّقت بين العامّي والصّبي والمجنون، وإن استخدمت حججًا يصعب البرهنة عليها. من ذلك قول الطّوفي: «بل يتجه كونه فارقًا بينهما لجواز أن تكون عصمة الأمّة فائضة مُنصبّة عليها من العصمة النبوية فيصيب العامّي المكلّف منها بقسطه لتأهّله للعبادات في الحال، إذ العبادة وأهليّتها بركة وتأثير، بخلاف غير المكلّف الذي هو في الحال كالبهيمة»[69].

إن هذا الرّأي، وإن كان يلطّف موقف الإقصاء، فهو يندرج في إطار تغليف الإجماع بقداسة وهميّة من خلال وصله بمفهوم العصمة النبوية. ولئن شملت العاميّ قبسات من مشكاة عصمة النّبي التي أفاضت أنوارها على عصمة الأمّة، فكيف تتجلّى مشاركته في الإجماع؟ يسكت صاحب هذه القولة، فهو لا يبدو مقتنعًا بمشاركة العامّة. وعلّة ذلك أن المساحة التي مُنحت لهم حتى عند القلّة من المدافعين عن دخولهم في الإجماع ظلّت شكلية ومحدودة، وتقتصر على الإجماع العام المتعلّق بأحكام لا تقتضي جهدًا ذهنيًا خاصًا، فضلًا عن أنها من الفروض التي لا خلاف عليها بين الجميع. يقول الخطيب البغدادي: «الإجماع على ضربين، أحدهما إجماع الخاصّة والعامّة، وهو مثل إجماعهم على القِبلة أنّها الكعبة وعلى صوم رمضان ووجوب الحج والوضوء والصلوات وعددها وأوقاتها...»[70].

---

(68) ابن عقيل البغدادي، مج 5، ص 127.

(69) الطوفي، ج 3، ص 32-33.

(70) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تعليق إسماعيل الأنصاري، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ص 434.

يُعدّ الموقف الاعتزالي في هذا الصّدد خارجًا عن شبه الإجماع السنّي والشّيعي على إقصاء العامّة من الإجماع؛ حيث دافع القاضي عبد الجبّار، على سبيل المثال، عن دخول العوام في دلالة الآيات والأحاديث التي تعتمد لتأصيل حجيّة الإجماع، لأنه يرى أن إجماع الكلّ هو الحجّة، ولا معنى إذًا لمن خصّص هذه الأدلّة[71]. وفنّد هذا المتكلّم حجّة السنّيين، معتبرًا أن «غير الفقيه قد يكون عارفًا بأدلّة الأحكام، كمعرفة الفقيه بل ربّما كان أعرف»[72]. ولا شكّ عندنا في أن القاضي لم يصدر هذا الحكم بشكل اعتباطي، بل عاين عددًا من غير الفقهاء ممّن يكتسبون من القدرات الذهنية والحجاجية ما قد لا يكتسبه بعض الفقهاء.

تبنّى هذا الرأي بعض المتكلّمين السنّيين، مثل الباقلاني والآمدي، توقًا إلى مراجعة نظرية الإجماع كما صاغها الفقهاء، وبحثًا عن تقسيم أفضل للسلطة بين الفقهاء والمتكلّمين[73].

إن ما نستخلصه في هذا المستوى من مستويات الإقصاء أن الأصوليّين أوقعوا أنفسهم في تناقض صارخ بين منطلقاتهم والنتائج التي يرومون إثباتها؛ فهُم كما يقول عبد المجيد الشرفي: «ينطلقون في البداية من إجماع الأمّة الإسلامية برمّتها كما تدلّ عليه في نظرهم آية ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾[74] ليصلوا في النهاية إلى البرهنة على صحّة إجماع العلماء المجتهدين دون سواهم، وبالخصوص دون إجماع العامّة، وفي مواضيع أصبحت حكرًا على من نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم الله»[75]. وهذا ما جعل مفهوم إجماع الأمّة مجرّد استعمال مجازي وافتراضي، وهوما مثّل انزياحًا عن قيمة أساسية في الإسلام هي المساواة بين المؤمنين. فمعيار التمييز بينهم والأفضلية هو التّقوى وليس شيئًا آخر. أفليس في العامّة أتقياء من حقّهم

---

(71) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **شرح العمد**، تحقيق ودراسة عبد الحميد بن علي أبو زنيد، 2 مج (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989)، مج 1، ص 176.

(72) انظر: Eric Chaumont, «Bâqillânî, théologien ash'arite et usûliste mâlikite, contre les légistes à propos de «l'ijtihâd» et de l'accord unanime de la communauté, » Studia Islamica, no. 79 (Janvier 1994).

(73) انظر: حمادي ذويب، **جدل الأصول والواقع**، تقديم عبد المجيد الشرفي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009)، ص 512-517.

(74) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 143.

(75) الشرفي، ص 178.

المشاركة في أيّ قرار في المجتمع وفي مشاورتهم، مثلما نصّ على ذلك القرآن؟

لئن كان السلوك الإقصائي يوحّد بين العلماء السنّيّين والعلماء غير السنيّين في موقفهم من العوامّ والفئات الاجتماعيّة المهمّشة الأخرى، مثل النساء والرقيق، فإن هذا لا يعني احترام كلّ فريق لمواقف الفريق الآخر، فما ساد تاريخيًا هو تبادل للإقصاء عجيب تختلف حدّته باختلاف المؤثّرات التاريخية فيه. وهو سلوك إقصائي يقوم على قاعدة مذهبية ويدّعي فيه كلّ طرف امتلاكه الحقيقة. وهكذا اعتبر كلّ مذهب أن إجماع علمائه هو الإجماع الصحيح، وأن جماعته هي الجماعة المحقّة الناجية، وأن مخالفي هذا الإجماع وهذه الجماعة هم على ضلالة. يقول أبو بكر الرازي الجصّاص في هذا الشأن: «وإنّما الإجماع الذي هو حجّة لله تعالى إجماع أهل الحقّ الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم»[76]. والجليّ أن الأصولي الحنفي يحاول من خلال هذا الشاهد أن يُلبس الإجماع لباسًا دينيًا فيصله بالله، فهل أوحى له الله حقًا ما يفيد أنه يفضّل جماعة على أخرى ومذهبًا على آخر لأنّه على حقّ وغيره على ضلال؟

يُعدّ وصل الأفكار والاجتهادات برمز من رموز المقدّس سمة ملازمة للخطاب الأصولي بعامّة ولمواقفه الإقصائية بخاصّة؛ فكلّ سلوك إقصائي يعتقد أصحابه أنه يضحي شرعيًا ومقْنعًا ومقتضيًا للطاعة والامتثال إذا اتّصل بمصدر من مصادر المشروعية الدينية العليا، الله أو الرسول أو الصحابة. لذلك ألفينا ابن بطّة العكبري الحنبلي (ت 387هـ) يعوّل على الحديث النبوي لتبرير لزوم جماعة أهل السنّة ومجافاة غيرهم. يقول: «وقدّمت بين يدي ذلك التحذير من الشذوذ وما أمر رسول الله (ﷺ) من لزوم الجماعة ومباينة أهل الزيغ والتفرّق وما يلزم أهل السنّة من المجانبة والمباينة لمن خالف عقدهم ونكث عهدهم»[77]. كما وجدناه يعتمد على آثار الصحابة للإيهام بأنهم يتفقون معهم في استبعاد خصومهم. يقول: «وقال عمر بن الخطاب: أصحاب الرأي أعداء

---

(76) أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أصول الفقه المسمى بـ: الفصول في الأصول**، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، 4 مج، التراث الإسلامي؛ 14 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985-1994)، مج 3، ص 293.

(77) عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**، تحقيق هنري لاووست (دمشق، المعهد الفرنسي، 1958)، ص 5.

السّنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها وتفلّتت منهم فلم يعوها فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا»[78]؛ فهل عرف عمر أصحاب الرأي حتّى يحمل عليهم؟ ثم ألم يعتمد عمر نفسه الرأي وكان دافعًا له لتعطيل العمل بحدّ السرقة عام المجاعة؟

لمّا كان الإقصاء مفهومًا حركيًا، مثلما نبّه إلى ذلك بعض علماء الاجتماع[79]، فإنه اعتمد أشكالًا ومفاهيم شتّى لاستبعاد الآخر. إلّا أن الجامع بينها ثنائيّة الأمثَلة (Idéalisation) والشيطنة (Diabolisation)؛ ففي المستوى **الأول** يسعى صاحب السلوك الإقصائي إلى إثبات ذاته وهويّته ومذهبه وعقيدته من خلال تلميع صورتها وتبييض أفعالها وعناصرها، وتغييب التاريخ السلبي الذي قد يكون متعلّقًا بها، وتلافي المحاسبة وتجنّب الخوض في ما وقع. وهكذا اعتمد الإجماع في عملية التعالي بالمذهب ضمانًا لصفائه، وحرصًا على لُحمة أتباعه. يقول ابن بطّة: «وقد أجمعت العلماء لا خلاف بينهم أنه لا يكفَّر أحد من أهل القبلة بذنب ولا نخرجه من الإسلام بمعصية... ومن بعد ذلك نكفّ عمّا شجر بين أصحاب رسول الله... ولا يُنظر في كتاب صفّين والجمل ووقعة الدّار وسائر النزاعات التي جرت بينهم، ولا تكتبه لنفسك ولا لغيرك ولا ترويه عن أحد.. فعلى ذلك اتّفق سادات علماء هذه الأمّة من النّهي عمّا وصفناه»[80]. وفي المستوى **الثاني** نلاحظ أن هذا الخطاب الذي يتظاهر بالتسامح مع أهل القبلة - وهي عبارة ذات دلالة شاملة لجميع المسلمين، ليس إلّا خطابًا مراوغًا لأن المقصود بأهل القبلة عنده الصحابة، وكان كتابه **الإبانة** يعدّ وثيقة مظلمة من وثائق التعصّب المذهبي، والسلوك الإقصائي أحد تجلّياته الأكثر بروزًا، وفيها آثار كثيرة تصوّر الأهواء - أي الآراء المخالفة للعقيدة السنّيّة - باعتبارها من مصدر شيطاني. ويروي ابن بطّة في هذا السياق قولًا للأوزاعي يذكر فيه أن الشيطان أعلن أنّه سيأتي بني آدم «من باب لا يستغفرون الله منه قال: فبثّ فيهم الأهواء والبدع»[81]. ويضيف ابن بطّة قولًا آخر لأبي العبّاس الخطاب: «إذا خرجت من بيتك فلقيك صاحب بدعة، فارجع فإن الشياطين محيطة به»[82].

(78) ابن بطة العكبري، ص 15-16.

(79) يلحّ على هذه الفكرة بشكل خاص: Robert Castel, Les Métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat, L'espace du politique ([Paris]: Fayard, 1995).

(80) ابن بطة العكبري، ص 63-64.

(81) ابن بطة العكبري، ص 21.

(82) ابن بطة العكبري، ص 26.

ولئن كانت هذه الآراء قد نشأت في ظروف الصّراع السياسي والمذهبي بين أهل الحديث والمعتزلة، وبخاصّة في أثناء محنة خلق القرآن، فإنّها وجدت التعبير الأصولي عنها من خلال قواعد وأحكام ومفاهيم كثيرة، منها الإجماع وأهل السنّة والجماعة. فأهل السنّة يحتكرون هذا المفهوم لاعتقادهم أنهم يتماهون معه. يقول صدر الشريعة: «والمراد بالأمّة المطلقة أهل السنّة والجماعة، وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول وأصحابه دون أهل البدع»[83].

الظاهر أن المفهوم الدقيق لأهل السنّة والجماعة من منظور سنّي هو الفرقة التي اتّفقت على جملة من الأصول العقائدية والفقهية والسياسية، التي يعدّ الخروج على بعضها خروجًا عن الدائرة السنّيّة. يقول في هذا القاضي عياض: «وسئل عن قول الناس السنّة والجماعة ما تفسير ذلك؟ فقال: الجماعة ما أجمع عليه أصحاب محمد من بيعة أبي بكر وعمر، والسنّة الصّبر على الولاة وإن جاروا وإن ظلموا»[84]. وفي هذا الشاهد تفسير سياسي لأهل السنّة والجماعة. إلّا أن هذا الموقف ليس الوحيد، حيث فُهمت عبارة أهل السنّة والجماعة داخل الفكر السنّي بصور متنوّعة؛ فأهل الحديث، على سبيل المثال، اعتقدوا أنهم يمثّلون هذه الجماعة، وبالتالي فهم أهل الإجماع مثلما ذكر ابن حزم: «فنحن معشر المتّبعين للحديث المعتمدين عليه أهل السنّة والجماعة حقًّا بالبرهان الضروري وإنّنا أهل الإجماع كذلك»[85].

لمّا كان الحق إلى جانب أهل الحديث في نظر ابن حزم، فإنه يستبعد من دائرته علماء المذاهب الأخرى من غير الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار وأئمّة أهل الحديث، «ولسنا نعني أبا الهذيل ولا ابن الأصم ولا بشر بن المعتمر ولا إبراهيم بن سيّار ولا جعفر بن حرب... ولا الأزارقة الصفريّة ولا جهّال الإباضيّة ولا أهل الرفض»[86]. وبما أن السلوك الإقصائي يفضي إلى سلوك إقصائي، اعتمد القاضي عبد الجبار على مفهوم أهل السنّة والجماعة نفسه

---

(83) عبيد الله بن مسعود بن أحمد المحبوبي صدر الشريعة الأصغر، «التنقيح،» في: نجم الدين محمد الدركاني، **التلقيح شرح التنقيح** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 328.

(84) أبو الفضل عياض بن موسى عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، 3 مج (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، مج 2، ص 77.

(85) ابن حزم الأندلسي، **الإحكام**، ج 4، ص 525.

(86) ابن حزم الأندلسي، **مراتب الإجماع**، ص 16-17.

لإقصاء الفِرق الأخرى. يقول: «فالمتمسّك بالسنّة والجماعة هم أصحابنا والحمد لله دون هؤلاء المشنّعين الذين عند التحقيق لا يميّزون ما يقولون»[87]. ويردّ القاضي عبد الجبّار على من يعتبر أن تسمية الجماعة لا تُطلق إلّا على أهل الحديث لكثرتهم، فينحت تصوّرًا آخر للجماعة يتمثّل في اعتبارها «مجامعة أهل الحق وإن قلّوا والفرقة متابعة أهل الحق وإن كثروا»[88]. فمعيار الجماعة المحقّة في نظره لا ينهض على الكمّ بل على قيمتين أساسيّتين، إحداهما غيبية هي طاعة الله، والأخرى بشرية هي الانضواء تحت لواء أهل الحقّ.

لم يبق الفكر الشيعي صامتًا أمام استخدام مفهوم «أهل السنّة والجماعة» لاستبعاده من حقل الإجماع والجماعة المسلمة. لذلك قرّر القاضي النعمان أن اسم الجماعة لا يُطلق إلّا على من اجتمع على طاعة الإمام، ولا يصحّ إطلاقه على من يدّعون أنهم أهل السنّة والجماعة»[89]. ووقف بعض علماء الشيعة الزيدية على الدّلالات السياسية لهذا المفهوم، من ذلك قول أبي حاتم أحمد ابن حمدان الرازي (ت 322هـ): «وقالوا نحن أهل الجماعة، ومن خالفنا فقد شقّ العصا وخالف الأمّة وترك السنّة، ونحن أهل السنّة والجماعة، يعنون أنهم مجتمعون على إمام واحد مع اختلافهم في المذاهب والآراء وابتداعهم الأهواء الكثيرة، وإقامتهم على التنازع والتشاجر بينهم في الأحكام والفرائض، وتكفير بعضهم لبعض وتبرؤ بعضهم من بعض»[90].

هكذا ينتقد الفقيه الشيعي مفهوم أهل السنّة والجماعة انتقادًا لاذعًا، ذلك أنه لا يتضمّن في نظره إلّا دلالة سياسية، وحتّى هذه الدلالة لا أثر فيها للأبعاد الإيجابية بسبب الطابع الاستبدادي للخلفاء السنّيين. ويعمد هذا الفقيه إلى القراءة التاريخية ليُبرز أن أهل السنّة شقّتهم الخلافات المذهبية والفقهية

---

(87) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، أبو القاسم البلخي والحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية، 1974)، ص 185-187.

(88) عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، ص 185-187.

(89) أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن حيون، **اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص 130.

(90) أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، «الزينة في الكلمات الإسلامية العربية،» في: عبد الله سلوم السامرائي، **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، ط 3 (لندن؛ بغداد: دار واسط للنشر، 1988)، ص 255-256.

والعقائدية، وتبادلوا التكفير فلم يبق لاعتبارهم جماعة موحّدة متجانسة أيّ معنى.

من المفاهيم الإقصائية التي برزت في الساحة المذهبية الإسلامية، مفهوم الفرقة الناجية الذي وظّفته الفِرق الإسلاميّة كلها تقريبًا، من ذلك هذا الموقف الزيدي: «ثبت بهذه الأدلّة القاطعة أنّ أهل البيت (عليهم السلام) هم الفرقة الناجية فعليك باتّباع جماعتهم والتشبّث بأقوالهم»[91].

كما وظّفت هذه الفِرق مفهوم البراءة من أهل الأهواء تأصيلًا للعدول عنهم واستبعادهم من مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية كلها. وأضحى هذا المفهوم ركنًا من أركان الإيمان ودليلًا على أهميّته الكبرى. يقول ابن بطة: «ومن السنّة وتمام الإيمان وكماله البراءة من كلّ اسم خالف السنّة وخرج عن إجماع الأمّة، ومجانبة من اعتقده، والتقرّب إلى الله (عز وجل) بمخالفته مثل قولهم الرافضة والشيعة والجهمية والمرجئة والحرورية والمعتزلة والزيدية والإمامية»[92].

بناء على هذا، أضحت البراءة من مرتكزات هويّة كلّ فرقة تثبت به ذاتها وتنفي به غيرها، كما تحوّلت - وهي المفهوم الإقصائي الهادم للنسيج الاجتماعي - إلى معيار من المعايير التي تجتمع عليها فرقة ما لتحديد سلوك منتسبيها في مختلف مناحي الحياة، من ذلك اعتبار البغدادي أن من مقوّمات الصنف الثاني من أصناف أهل السنّة والجماعة، وهم أئمّة الفقه من فريقي الرأي والحديث، أنهم «قالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمّة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمّة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالّة»[93].

إن الإقصاء في نظرنا سلوك غير سوي، يعدّ شكلًا من الأشكال التي

---

(91) أحمد بن محمد بن لقمان، **الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل في علم الأصول**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، ط 2 (صنعاء: مركز بدر للطباعة والنشر، 2004)، ج 2، ص 154.

(92) ابن بطة العكبري، ص 90.

(93) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق: وبيان الفرقة الناجية منهم** (بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، 1987)، ص 182.

يدافع بها كلّ جسم اجتماعي عن ذاته. لذلك فهو في حالة أهل السنّة مثلًا يفسَّر بالخلاف السياسي والعقدي مع الشيعة، على غرار تكفيرهم الصحابة أو شتمهم[94].

يعدّ إقصاء الآخر من خلال نظرية الإجماع - في بُعد من أبعاده - تقيّدًا بالماضي وخضوعًا لسلطة السلف ورفضًا للجديد. فكلّما جاء عالِم أو مذهب برأي جديد مبتدع لم يعرفه السلف الصالح اتُّهم بالبدعة والهوى، فما الأمر إلّا الأمر الأول في نظر المقصي. لذلك، فإن الخروج على المواضعات المسطّرة سلفًا يستدعي ردودًا مختلفة تصل إلى حدّ التهديد بالقتل والاستتابة والقتل. وقال أبو قلابة: «ما ابتدع قوم بدعة إلّا استحلّوا بها السيف»[95].وهذه الدرجة القصوى من الإقصاء تسبقها درجات أخرى تمهّد لها، على غرار سلب الحقوق الاجتماعية من خلال طرد المبتدع من حلقات الدّرس كما قام بذلك الإمام سحنون (ت 240هـ) المالكي إزاء الأحناف في العهد الأغلبي في القيروان، أو من خلال رفض الزواج من غير السنّيين وعدم أكل ذبائحهم[96]. إلّا أن أهمّ ما يوصل إلى المرحلة القصوى الاتهام بالردّة وبالخروج من صفّ الإسلام اعتمادًا على أحاديث أو آثار كثيرة، من أشهرها قول ابن عبّاس: «من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[97].

إن الإقصاء هو إلغاء للآخر ورفض لوجوده ولأفكاره المختلفة، وبالتالي يؤدّي إلى هدم الانسجام الاجتماعي، ويُشرعن للاستبداد فكرًا وممارسة بدعوى احتكار فهم الحقيقة الدينية. لكن النظر المتأنّي يُبرز أن هذه الحقيقة متعدّدة متنوّعة، وأن إطلاقيتها ليست في كثير من الأحيان سوى وهم يعيش عليه من يؤمن بأنه على حقّ وأن غيره على باطل. ولعلّ أحد المخارج الممكنة لهذا الوضع ما يقترحه عالِم الاجتماع السعودي أبو بكر أحمد باقادر، وهو ما دعاه «الحقيقة المقلقة»، أي «أنّني أعرف كيف أبرّر ما أؤمن به لكن لديّ من

(94) يقول ابن بطة العكبري: «وقال أبو بكر بن عياش: لا أصلّي على رافضي ولا على حروري لأن الرافضي يجعل عمر كافرًا والحروري يجعل عليًا كافرًا»، انظر: ابن بطة العكبري، ص 38.

(95) ابن بطة العكبري، ص 24.

(96) يقول ابن بطة العكبري: «وقال طلحة بن مصرّف: الرافضة لا تُنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنّهم أهل ردّة»، انظر: ابن بطة العكبري، ص 38.

(97) ابن بطة العكبري، ص 24.

الذكاء والفطنة أن أتفهّم ما يمكن أن يبرّر به مؤمن آخر إيمانه»[98]. ولا شكّ في أن هذا الرأي ينطوي على إيمان صاحبه بقيمتي التسامح والاختلاف. فمن لا يكون متسامحًا مع الآخر ومع الرأي المغاير لرأيه ومؤمنًا بحقّه في أن يكون مختلفًا عنه لا يستطيع أن يتفهّم وإنما يستطيع أن يحاكم الآخر على زيغه عن الجماعة وخروجه عن الإجماع فحسب.

خاتمة

سعينا في هذا الفصل الأخير من عملنا إلى دراسة جملة من الخصائص التأليفية التي رأينا أنها تخترق مباحث الإجماع في الفكر الأصولي والفقهي.

استخلصنا من بحثنا أن الميل إلى إعلاء الماضي على حساب الحاضر من أهمّ ما تختصّ به نظرية الإجماع، ذلك أن إلزامية الماضي تعني أفضلية عصر النّبي والصحابة على باقي العصور، وضرورة التقيّد بالأصول التي نشأت في ذلك العصر الذهبي، وهي القرآن وسنّة النّبي وإجماع الصّحابة. وبناء على هذا، فإن من مظاهر النزعة الماضوية اعتبار إجماع الصحابة أقوى أنواع الإجماع. وبيّنا أن اعتبار هذا الإجماع من النوع الذي لا خلاف فيه بين الأمّة يجب تنسيبه نظرًا إلى ما شهده تاريخ الصّحابة من خلافات بينهم، إن في السياسة أو في الاجتهاد في النصوص والأحكام الشرعية. وما يعضد رأينا هذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء منذ القديم من نفي لحصر الأفضلية في عصر الصحابة، ذلك أن معيار التفاضل بين المسلمين هو التقوى لا العيش في زمن معيّن.

كما أننا وقفنا على أن من أهمّ القواعد التي كرّسها الفكر الأصولي في سبيل تضخيم سلطة الصحابة والسلف بعامّة قاعدة منع الخروج عن اختلاف السّلف، وهو ما يعني الحكم على الفكر والاجتهاد بأن يظلا رهيني الماضي، مأسورين بأجوبته وحلوله ورؤاه، مغيبين لمقتضيات الحاضر وما حدث فيه من تغيّر. وهذا يتناقض مع روح الإسلام الذي بيّن من خلال مبدأ النّسخ أن الاجتهاد والتشريع لا يمكن تعطيلهما وإيقاف سيرهما.

---

(98) فاخر السلطان، «بين إقصاء أبو زيد.. والإقصاء الديني بشكل عام (2-2)»، <http://www.metransparent.com/spip.php?article8853>.

ولمّا كانت الماضويّة نتيجة فكر مركزيّ يعتبر الماضي زمنًا تأسيسيًا للإسلام، ويعتبر نصوص الماضي وأعلامه مراجع للحاضر، استنتجنا أن خاصيّة المركزية من أهمّ خصائص تصوّر الإجماع لدى الأصوليّين؛ فهو في نظرهم حجّة على عصمة الأمّة الإسلامية من الخطأ لكنه ليس حجّة في الأمم السابقة. وأشرنا إلى أن هذا الموقف ليس قويًا بما يكفي، لأن الأدلّة التي اعتُمدت لإثبات عصمة الأمّة من الخطأ محتملة الدّلالة وقابلة لأكثر من معنى. وهذا الاستنتاج ينطبق أيضًا على تأويل بعض الآيات في اتجاه دلالتها على أن الأمّة الإسلامية أفضل الأمم، فهذه الدلالة غير متّفَق عليها بين جميع العلماء، ذلك أن بعضهم أعلن أن في هذه الأمم بعض الجماعات الصالحة التي آمنت بالله وفق شرائعها.

من مقوّمات مركزية الإجماع اعتباره حجّة قطعية اختصّت بها الأمّة كرامة لها، غير أن هذا الرأي مختلَف فيه بسبب من يرى أن الإجماع حجّة ظنّية، خصوصًا إن كان سكوتيًا.

توصّلنا أيضًا إلى أن مركزية الإجماع لا تعني أن الأمّة بجميع فئاتها هي مركز اهتمام الإجماع، ذلك أنها تنهض على رؤية إقصائية تجعل العلماء من الفقهاء أو الأصوليّين هم المركز وغيرهم هم الهامش المقصيّ من المشاركة في الإجماع. وهكذا انتهينا إلى أن الاستفادة من فكرة النّسبيّة هي إحدى الضمانات الممكنة لتجاوز فكرة المركزية التي يكرّسها الأصوليّون من خلال مباحث الإجماع بشكل خاص. ولم يكن من الممكن دراسة خاصّية المركزية من غير بحث في خاصيّة أخرى ملازمة لها هي خاصيّة الإقصاء، فكلّ فكر مركزيّ يقوم بالضرورة على مركز ينجذب إليه وهامش يحيط به أو يقصيه.

أُسس الإجماع الأصولي على الإقصاء، إن في مستوى مفهومه أو في تأويل أدلّة حجّيته. وأوضحنا أن الدّوافع المذهبية كانت وراء هذا الإقصاء الذي حكم على العوام، وهُم أغلب مكوّنات الأمّة، بالبقاء خارج دائرة الإجماع على الرغم من أن الأمر القرآني بالشورى لم يستثن العوام. كما سعينا إلى كشف بعض رهانات هذا الإقصاء الذي طاول العلماء المخالفين مذهبيًا أيضًا، ومنها إنشاء سلطة للعلماء موازية لسلطة الحكّام، تشاركها السيطرة على المجتمع

وتحتكر النطق باسم الله من خلال الاستئثار بمجالات التأويل والاجتهاد والتشريع.

ووقفنا على أن علماء المذاهب الإسـلامية المختلفة كانوا يتبادلون الإقصاء، معتمدين مفاهيم بعينها يسعون إلى التماهي معها واستبعاد الآخرين منها، مثل مفهوم أهل السنّة والجماعة ومفهوم الفرقة الناجية.

من الملاحَظ أن هذه المفاهيم التي كان يُنتظر منها توحيد الجماعة المسـلمة، تحوّلت إلى أدوات تفريق وهدم للنسـيج الاجتماعي الواحد، وهو ما يفسّر الفتن والحروب التي كانت تقوم في مدينة بغداد على سـبيل المثال بين أهل السـنّة والشيعة، الأمر الذي يدلّ على أن الإقصاء سلوك غير بنّاء لأنه يرفض الآخر بدلًا من أن يحاول محاورته والوصول إلى حلول وفاقية. لكن هل من الممكن تحقيق ذلك إن لم يقع التخلّص من الفكر الوثوقي الذي يدّعي امتلاك الحقيقة ويتوهّم أنه توصّل إلى اكتناه مقاصد الله من خلال نصوصه؟

خاتمة عامّة

إن دراسة أصول الفقه في واقعنا الحديث لم تفقد مشروعيتها، بل لعلّ هذه المشروعية تأكّدت اليوم أكثر من أيّ وقت مضى لأنها أضحت في مختلف وجوه الحياة في المجتمع الإسلامي أدوات توظَّف لتحقيق غايات دنيوية مختلفة، بعضها إيجابي وبعضها سلبي.

يتّضح لمن يقرأ بحثنا أننا اخترنا أن نكون في غير دائرة الأكثرية التي تكتفي بطمأنينة الاعتقاد بسلطة الأصول والقواعد التي نظّر لها الأصوليّون منذ قرون. ولا نرى في ذلك خروجًا على المعتاد، بل نجد فيه استمرارًا لنزعة نقدية جريئة للتراث بدأها أعلام كبار في تاريخنا الإسلامي القديم، واستأنفها فريق من العلماء المصلحين في العصر الحديث، إن في المشرق أو في المغرب الإسلاميين؛ فهُم لم يتورّعوا عن مراجعة الأصول مراجعة نقدية على غرار العالِم المغربي الحجوي الذي تجرّأ على نقد استخدام الأصول قائلًا: «إلّا أن المتأخّرين لم يستعملوا الأصول لما وضع له من الاستنباط مع إيضاح الحق ليعمل به، بل استعملوه آلة جدال وغمت الحق»[1].

يفصح هذا النقد عن أن روّاد عصر النهضة أدركوا أنه لا خروج من وضع التخلّف الحضاري إلّا من خلال مراجعة نقدية صريحة وجريئة للفكر الإسلامي، وما أنتجه من علوم لعلّ أهمّها علم أصول الفقه لأن سلطته امتدّت إلى باقي العلوم، فضلًا عن عظيم فعله في الواقع.

(1) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، 24 مج في 2 (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، مج 2، ص 114.

يندرج اهتمامنا بمراجعة الإجماع أصلًا من أصول التشريع في هذا الإطار، إذ مُنح سلطة ضاهت النصّ القرآني بل فاقته في بعض الأحيان، لأنّه اعتُبر عنوان الالتزام بالجماعة. ولم تقتصر هذه السلطة على المسائل الدينية والتشريعية وإنّما تجاوزت ذلك إلى مسائل أخرى دنيوية، على غرار المسائل اللغوية. ونجد ابن جنّي (ت 392هـ) في هذا السياق يفرّق بين الإجماع في اللغة والإجماع في الفقه، فيرى الأول غير ملزِم للمخالف، ويرى الثاني ملزِمًا. ومع ذلك لا يسمح دومًا بالخروج على الإجماع الأول. يقول: «إلّا أننا لا نسمح له بالإقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها وتقدّم نظرها وتتالت أواخر على أوائل وأعجاز على كلاكل، إلّا بعد أن يناهض علم العربية إتقانًا ويثابته عرفانًا، ولا يخلد إلى سانح خاطره ولا إلى نزوة من نزوات تفكّره»[2].

بُنيت سلطة الإجماع الملزمة على أدلّة نقلية وعقلية عُدّت بعد قرون من نشأتها وكثرة تداولها بمنزلة الحجج الدامغة على بداهة حجيّة هذا الأصل؛ حيث غُلّف بالقداسة من خلال وصله بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وغيرها من الحجج. وهكذا غابت العوامل التاريخية التي ساهمت في نسج خيوط نظرية الإجماع خيطًا إثر آخر، وهمّشت الآراء التي طعنت فيه ونقدته لأن الأصول الرئيسة والفرعية نهضت عليه، وكذلك الفقه والعقائد الإسلامية. وكان ينبغي بعد تغييب هذه الجوانب التاريخية والنقدية ألّا نجد اختلافًا في الإجماع، لكن الاختلاف كان هو المسيطر؛ فكلّ مذهب يحتكر الإجماع لنفسه ويتّهم بواسطته غيره بالخروج عن الحق.

إن التحوّل الذي طرأ في مستوى تطبيق الإجماع هو الذي دفع العلماء قديمًا وحديثًا إلى مراجعته ونقده وإنكار سلطته أحيانًا.

عبّرت الاتجاهات الناقدة للإجماع في التاريخ الإسلامي المبكّر عن تعدّد في الرأي والاجتهاد كان لا يزال مسموحًا به قبل القرن الثالث للهجرة، لأنه برز قبل اكتمال تشكّل العقيدة السنيّة. وتُعَدّ هذه المواقف النقدية شكلًا من أشكال رفض المنظومة الفقهية التي بُنيت على كثير من مظاهر عدم المساواة، سواء بين

(2) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص** (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1989)، ج 1، ص 189-190.

السيد والعبد أم بين الرجل والمرأة، أم بين الخاصّة والعامّة. ولا شكّ عندنا في أن هذه المواقف النظرية تمثّل صوت الفئات التي أقصتها نظرية الإجماع، لذلك فهي في عمقها احتجاج على احتكار مجموعة بعينها للمؤسسة الدينية.

هذه المواقف الناقدة للإجماع لم تسع، في نظرنا، إلى هدم الإسلام، وإنّما ابتغت التأسيس لإسلام مثالي تسود فيه قيم العدل والمساواة والرحمة بين جميع المسلمين حتّى يكون الإجماع معبِّرًا عن أهل القبلة بمختلف طوائفهم من دون إقصاء لأيّ طائفة.

ولئن قوبلت هذه المواقف بالاستهجان والذمّ أحيانًا، فإنّها فرضت نفسها في أحيان أخرى، فكانت قادرة على اختراق حصون خصومها والتأثير فيهم. ولعلّ هذا ما يفسّر مواقف الأصوليين المتكلّمين التي نقدت اعتماد الأدلّة النقلية في إثبات حجيّة الإجماع.

ما كان لهذه المواقف النقدية أن توجد لولا قيام أصحابها بمراجعة عميقة لعناصر الارتكاز الأساسية التي تنهض عليها سلطة الإجماع، وهي تحديدًا جانبه المفهومي وركن المستندات التي تكرّس حجيته؛ فعلى الصعيد **الأول**، انتقد مفهوم الإجماع الذي يقوم على اتّفاق العلماء أو أهل الحلّ والعقد على حكم الحادثة، في حين أن جمعهم في مكان واحد أمر متعذّر لتشتّتهم في الأمصار. وقد يذهب في ظنّ كثيرين من الدارسين أن هذا الرأي الاعتزالي في الأصل دُفن مع صاحبه إبراهيم النظّام، إلّا أن الحقيقة غير ذلك. والظاهر أن هذا الموقف تسرّب إلى الفكر السنّي، ومن ذلك قول ابن عرفة: «كلّ من حكى إجماعًا في مسألة فهو رهين نقله، إذ لا بدّ لمن ادّعاه من أمور ثلاثة هي ثبوت وجود مجتهدين يتّفقون على الشيء المجمع عليه، والإحاطة بمعرفة جميع علماء الإسلام المنتشرين في الأرض كلّها مع اتّساع خطّة الإسلام التي لا يمكن معها ذلك، وثبوت نصّهم في المسألة أو سكوت من سكت اختيارًا أو إقرارًا بحيث لا مانع من الإنكار، ودون واحدة من هذه الثلاثة خرط القتاد»[3].

أمّا على الصعيد **الثاني**، فأدّت تأويلات الأصوليين لبعض النصوص

---

(3) الحجوي الثعالبي، مج 1، ص 46.

الدينية إلى نتيجة على قدر كبير من الخطورة هي عصمة الأمّة من الخطأ. ومن خلال هذه الفكرة مكّنوا الإجماع من سلطة لا متناهيّة تتجاوز سلطة الأصول التشريعية الأخرى كلها. ألم يقل الغزالي: «إن الإجماع أعظم أصول الدّين»[4]. ولم يدر الأصوليّون أنهم بمثل هذه المواقف يرفعون منزلة إجماع فئة قليلة من العلماء، هم علماء مذهب معيّن، فوق منزلة الأنبياء، فهُم معصومون في تبليغ الوحي «غير أن الوحي لا يلازم الأنبياء في كلّ عمل يصدر عنهم وفي كلّ قول يبدر منهم، فهُم عرضة للخطأ يمتازون عن سائر البشر بأن الله لا يقرّهم على الخطأ بعد صدوره ويعاتبهم عليه أحيانًا»[5]. فهل للمجمعين وحي يصحّح خطأهم؟ يبدو أن المنظّرين لعصمة المجمعين لم يتخيّلوا إمكان خطئهم لأنهم بنوا رأيهم على أساس أنه إن كان من الجائز على الفرد أن يخطئ فإن الجماعة لا يمكن أن تقع في الخطأ. إلّا أن التأمّل في التاريخ البشري يفضي إلى تبيّن أن حقائق كثيرة كانت تؤمن بها البشرية لاح خطؤها بعد تطوّر العلوم والتقنيات، على غرار الاعتقاد بأن الأرض مركز الكون وبأنها ثابتة غير متحرّكة. وأدرك إبراهيم النظّام منذ القرن الثالث للهجرة خطأ مبدأ عصمة الأمّة، معتبرًا أنه يجوز الخطأ على الجماعة جوازه على الفرد.

ربما تُوهم عصمة الأمّة بأنها مصدر السلطة، أو بأنها ذات نفوذ تشريعي فعليّ، إلّا أن الواقع خلاف ذلك؛ فعصمتها متأتّية من خضوعها. ذلك أنها خاضعة للشريعة وليست مستقلّة الإرادة التشريعيّة كما هو الشأن بالنسبة إلى الأمة الحديثة. يقول في هذا الشأن أستاذ القانون التونسي، عياض بن عاشور: «والفارق بين النظرية التمثيلية في القانون الدستوري الحديث وفي المذهب السنّي يتمثّل في كون القاعدة الجماعية الأولى تبرّر نفسها بنفسها، وهي المرجع الوحيد البدائي المستقل ذو الإرادة السيّدة والمعصومة، بينما ليس للقاعدة الجماعية في الثانية سيادة أو استقلال بل سيادتها باعتصامها بحبل الله وخضوعها للشريعة، وهذا هو معنى «يد الله مع الجماعة» أو «لا تتّفق أمّتي

(4) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 139.

(5) محمد مصطفى المراغي، «المقدمة،» في: محمد حسين هيكل، **حياة محمد**، ط 14 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 11.

على ضلالة»، فعصمة الأمّة متأتّية لا من حيث أنها آمرة ولكن من حيث أنها مأمورة»[6].

ولئن كانت عصمة الأمّة مبدأ رئيسًا لدى مثبّتي سلطة الإجماع، فإن المصلحة كانت أيضًا مبدأ أساسًا لدى ناقديه ومراجعيه. ولعلّ أبرز تجلّيات استخدام المصلحة كانت من خلال موقف الفقيه الحنبلي نجم الدين الطّوفي، إذ ذهب إلى أنه في حالة التعارض بين المصلحة والنص والإجماع يجب تقديم المصلحة. وبنى الطّوفي هذا الرأي الجريء على تمشٍّ يرتكز على إثبات حجيّة المصلحة من جهة، وإضعاف حجيّة الإجماع من جهة أخرى، ليصل بعد ذلك إلى أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع في مجال المعاملات[7].

المرجّح أن موقف الطّوفي جاء نتيجة قراءة موضوعية للاجتهاد الفقهي في العصور المتأخّرة التي تكثّف فيها استخدام المصلحة لتبرير كثير من القضايا الجديدة في المجتمعات الإسلامية، حتى لو كان ذلك يتعارض مع الإجماع المستقر. يقول محمد مصطفى شلبي: «وكذلك تصرّف الفقهاء المتأخرون في بعض الأحكام تبعًا للمصلحة وإن كانت في مقابلة الإجماع المدّعى. وبعد، فهذه بعض تصرّفات سلف الأمّة من إفتائهم بما يُحصّل مصالح النّاس في مقابلة ما سمّاه النّاس إجماعًا. ولو كان هذا ممنوعًا لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز»[8].

الظاهر أن التعويل على المصلحة، أقديمًا كان أم حديثًا، علامة على إدراك فئة من العلماء أن التشريع ليس معطى ثابتًا ونهائيًا، بل هو مسار متغيّر متحرّك وفق نسق حركة الواقع والتاريخ. وبناء على هذا، أقاموا التشريع على استقلال

(6) عياض بن عاشور، **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 142-143.

(7) يقول الطّوفي: «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكليّة، بل نحن نقول به في العبادات والمقدّرات ونحوها، وإنّما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله (ﷺ) «لا ضرر ولا ضرار»، أقوى من الإجماع ومستندها أقوى من مستنده، وقد ظهر ذلك ممّا قرّرناه في دليلها والاعتراض على أدلّة الإجماع»، انظر: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح الأربعين حديثًا النووية** (القاهرة: دار البصائر، 2009)، ص 35.

(8) محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التحليل وتطوراتها في عصور الإجتهاد والتقليد** (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947)، ص 327.

العقول بإدراك المصالح والمفاسد في نطاق المعاملات والعادات، وهو ما يخالف مذهب الأغلبية التي تؤصل المصالح اعتمادًا على النصوص الشرعية التي تشهد لنوع المصلحة أو لجنسها بالاعتبار.

إن استخدام المصلحة يعبّر عن إرادة التكيّف مع الواقع المتجدّدة نوازله وحوادثه. أمّا استعمال الإجماع، فهو رمز الرغبة في التقوقع في إطار الماضي وفي إسار سلطة السلف، قصد تبرير اختيارات الأوائل ومحاولة تأبيدها في الحاضر والمستقبل. ولا شكّ في أن نقّاد الإجماع ومراجعيه كانوا يعترضون على هذه النزعة الماضوية التي اختصّ بها الإجماع. ولعل هذا ما دفع الجاحظ إلى أن يقول: «وقد قالوا ليس ممّا يستعمل الناس كلمة أضرّ بالعلم والعلماء ولا أضرّ بالخاصّة والعامّة من قولهم: «ما ترك الأول للآخر شيئًا»، ولو استعمل الناس معنى هذا الكلام فتركوا جميع التكلّف ولم يتعاطوا إلّا مقدار ما كان في أيديهم لفقدوا علمًا جمًّا ومرافق لا تحصى، ولكن أبى الله إلّا أن يقسّم نِعمه بين طبقات جميع عباده قسمة عدل، يُعطي كلّ قرن وكلّ أمّة حصّتها ونصيبها على تمام مراشد الدّين وكمال مصالح الدنيا»[9].

المرجّح أن الجاحظ كان وهو يكتب هذا الكلام يستحضر الحديث المعروف «خيركم قرني ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم ثمّ يعمّ الفساد». لذلك كان يعبّر عن عدم رضاه على الدلالة الظاهرة لهذا الحديث، وعلى الموقف الأصولي المتفرّع منه الذي يقرّ بتدهور الزمن كلّما ابتعدنا من عصر الصحابة والسلف بعامّة؛ فالعدل الإلهي يقتضي التسوية بين مختلف الأجيال في النِّعم التي ينعمها الله على كلّ جيل.

ولئن كان من المهمّ أن ندرس بعض تجلّيات الفكر النقدي الخاص بالإجماع في مستوى تصوّره النظري مفهومًا وحجيّة، فإن الأهم من ذلك هو دراسة استخدام هذا الأصل التشريعي في الواقع الإسلامي لتبيّن أثره فيه وتفاعله معه. ومن أهم نتائج دراسة الوظائف التي اضطلع بها الإجماع المفارقة الواضحة بين ما قرّره كثيرون من العلماء من انعقاد الإجماع على مسألة معيّنة، وحقيقة غياب تحقّقه في تلك المسألة، إن قديمًا أو حديثًا أو في الزمنين معًا.

---

(9) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 4 ج في 2 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979)، ج 4: **كتاب في الوكلاء**، ص 103.

هكذا كان ممثّلو المذاهب الإسلامية يتسرّعون في استخدام الإجماع لأن سلطته وهيبته تمكّنانهم من إقناع الخاصّة والعامّة بآرائهم، ولم يكونوا يكلّفون أنفسهم التثبّت من آرائهم. وترتّبت على هذا مواقف مغامرة ومجازفة ساهمت في إفقاد العلماء بعض صدقيتهم. يقول الحجوي في هذا السياق: «وبذلك كلّه تعلم مجازفة قول صاحب «العمل الفاسي» في صيد بندق الرصاص:

أفتى بذلك شيخنا الأوّاه وانعقد الإجماع من فتواه

وأمثاله كثير في كتب المتأخّرين فاحذره»[10].

يُبرز هذا الشاهد أنه قلّما سلِم إجماع من معارضة، ونادرًا ما أُلّف كتاب يحوي الأحكام المجمع عليها من دون أن يُطعن في بعض محتواه. فكتاب **مراتب الإجماع** لابن حزم، على سبيل المثال، تعقّبه ابن تيميّة في كتابه **نقد مراتب الإجماع**، واعترض على كثير من دعاوى الإجماع التي تضمّنها. وحذّر بعض العلماء من إجماعات ابن عبد البر واتفاقات ابن رشد[11]. ولو شئنا إحصاء المسائل التي ادّعى الفقهاء أو المتكلّمون الإجماع عليها على الرغم من وجود من يخالفها، لعسرت المهمّة علينا، فضلًا عن الوقوع في الإطالة والإطناب. وذكر الحجوي أمثلة على هذا، منها:

«حكى بعضهم في تحريم لحوم الخيل الإجماع مع إباحة الحنفيّة لها، وحكى بعضهم العمل بالقياس مع إنكار ابن مسعود والشعبي وابن سيرين له...وحكى بعضهم الإجماع على عدم وجوب غسل الجمعة مع قول الحنفيّة به، وعلى المنع من بيع أمّهات الأولاد مع قول علي بن أبي طالب به، وعلى إلزام الطّلاق الثلاث بكلمة واحدة مع قول بعض الصحابة وبعض الحنابلة بعدمه، وأمثال هذا كثير بل لا بدّ من البحث والتنقيب»[12].

هكذا دعا كثيرون من ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث إلى التخلّص من نظرة التقديس القديمة للإجماع، ولكل موقف يتسلّح بالإجماع حتّى لو كان صاحب هذا الموقف غير مدرك لحقيقة الإجماع الذي يدافع عنه. وصوّر

(10) الحجوي الثعالبي، مج 1، ص 46.

(11) الحجوي الثعالبي، مج 1، ص 47.

(12) الحجوي الثعالبي، مج 1، ص 47.

أحـد الباحثين هذا الموقف في الصورة التالية: «فإذا قيل هنا إجمـاع وقف الكلّ صامتًا أمام هذا الإجماع حاني الرّأس إجلالًا وإكبارًا في الوقت الذي لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلّا أن الإجماع انعقد ونقله الشـيخ فلان وكفى»[13]. غير أن بعض العلماء الأفذاذ تجرّأ على مراجعة الإجماع لأن العالِم المتمكّن لا يخشى في الحقّ لومة لائم حتّى لو كان يدرك أنه يواجه ما استقرّ عبر العصور. ولذلك يقف من يطالع كتاب ابن رشـد **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** على كثير من النقد لمسائل ادّعي الإجماع عليها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى من يطالع تفسير **التحرير والتنوير** للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، على غرار قوله في إحدى المسائل التي أثبتها جمهور أهل السنّة اعتمادًا على الإجماع: «وفي دعوى الإجماع نظر، وفي الاسـتدلال به على أصل من أصول الدين نظر آخر»[14].

إن المراجعة النقدية للتوظيف الذي خضع له الإجماع ينمّ في نظرنا عن التفطّن إلى تحوّله في بعض الأحيان إلى أداة للتفريق بدلًا من التوحيد، ولتكريس التعصّب للمذهب عوض الحرص على تماسك الجماعة بكلّ مكوّناتها. لذلك قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «فعلينا أن نرسم طرائق الاسـتدلال على مقاصد الشريعة بما بلغنا إليه بالتأمّل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء. ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه في هذا المسلك هو الإنصاف ونبذ التعصّب لبادئ الرأي أو لسابق الاجتهاد أو لقول إمام أو أستاذ فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال الفقيه الذي قال: «لم أخالفه حيًّا فلا أخالفه ميّتًا»[15].

إن نقد التعصّب لسلطة إمام المذهب أو سلطة المذهب شرط ضروري لتحرير العقل وإطـلاق حركة الاجتهاد. ولا يكون ذلك ممكنًا إلّا بعد إدراك ما أدّى إليه توظيف الإجماع من استبداد ديني وسياسي في الآن نفسـه. فعلى الصعيد **الأول** تمّ تكريس سـلطة جماعة من العلماء تمنح سـلطة دينية تحرم منها

(13) شلبي، ص 327.

(14) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 30 ج في 15 مج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 5، ص 1065.

(15) محمد الطاهـر بن عاشور، **مقاصد الشريعـة الإسلاميـة** (تونس: المطبعة الفنية، 1947)، ص 15.

بقية أصناف العلماء، فضلًا عن العامّة. وهكذا احتكر مجال الاجتهاد والتأويل فريق دون آخر، ولم يعُد من الممكن الحديث عن إجماع الأمّة إلّا من خلال قراءات إقصائية تدّعي أن هذا المذهب أو ذاك هو الذي يمثّل الأمّة والفرقة الناجية.

أمّا على الصعيد **الثاني**، فكرّس الإجماع الاستبداد السياسي لأنه كان في حقيقة الأمر سلاح السلطة المفضّل للدعوة إلى الالتفاف حولها، ودعم قراراتها وتوجهاتها وشرعيتها وطاعتها. ولا ريب عندنا في أن الإلحاح على استخدام الإجماع كان يبرز بشكل لافت في أزمنة الأزمة والفتنة بشكل خاص. ولو تصدّى أحد الباحثين لدراسة تاريخ كثير من الفتن والثورات في التاريخ الإسلامي لوقف على تضخّم استخدام مفاهيم الوحدة والإجماع فيها من خلال مواقف الفاعلين الأساسيين في تلك الأحداث[16].

إن الانتباه إلى الوظائف السياسية التي اضطلع بها الإجماع، وبخاصّة منها وظيفة شرعنة أنظمة الحكم وتبرير وجوب طاعتها حتّى لو انحرفت عن قواعد الشرع، من شأنه أن ينسّب النظرة إلى الإجماع؛ حيث اتُّخذ سلاحًا سياسيًا في معركة اكتساب الشرعية وقبض القائلون به الثمن. وكم من فقيه أو أصولي تحوّل من الفقر إلى الثّراء لأنه اختار أن يكون علمه في خدمة السلطة.

هكذا دفع المسلمون غاليًا، ولا يزالون يدفعون ضريبة الاستبداد الذي ساهم الفقهاء في جعله بمكانة القدر الذي يجب أن يصبروا عليه.

ولمّا كان الإجماع بعد مأسسته سلطة ملزمة وقوّة قاهرة تعاضدت في حمايتها وتأييدها مؤسسة أصحاب الحكم ومؤسسة الفقهاء وعلماء الدّين، كان من الضروري أن تبرز إحدى أخطر الوظائف التي اضطلع بها الإجماع،

(16) يقول عبد الرزاق عيد في هذا الشأن: «وعلى هذا تحوّلت فكرة الإجماع في صدر الإسلام ممثّلة بالشورى، شورى أهل الحلّ والعقد، إلى إجماع الأمّة على أيديولوجيا السلطة: كلّما ازدادت السلطة مركزيّة وسفهًا وطغيانًا ازداد الإلحاح على الإجماع باسم «درء الفتنة والحفاظ على وحدة الأمّة»، في حين أن هذه الأمّة على المستوى الواقعي السياسي التاريخي كانت تتآكل وتتفتت إلى دويلات وأمصار لكن المراد بالإجماع الذي يدرأ الفتنة عن الأمّة هو في الواقع إجماع أهل كل مصر على حاكمها وعلى سدنة هيكلها العقائدي من الفقهاء الذين راحوا يطلبون السلطة»، انظر: عبد الرزاق عيد، **سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجًا)** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 50.

وهي الوظيفة العقابية التي أنشأتها ذهنية الإلغاء والإقصاء، وتجلّت من خلال استخدام الإجماع لتكفير الخارجين عليه أو تبديعهم أو تأثيمهم وتفسيقهم. لكن كيف يمكن التوصّل إلى حكم بمثل هذه الخطورة اعتمادًا على أصل مختلف عليه؟ أدرك الغزالي هذه المفارقة فقال: «قد صنّف أبو بكر الفارسي كتابًا في مسائل الإجماع، وأنكر عليه كثير منه وخولف في بعض تلك المسائل، فإذن من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد، فهو جاهل مخطئ وليس بمكذّب فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير»[17].

الإجماع، فضلًا عن هذا يقوم على أدلّة محتملة ظنّيّة غير قطعية الدّلالة، لذا فإنّ تعليق حكم التكفير أو الردّة عليه ليس بالأمر الهيّن. وأدرك بعض أصحاب العقول الكبيرة هذا الأمر فاعترضوا على تكفير منكر الإجماع. ومن ذلك موقف إمام الحرمين الجويني القائل: «فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفّر وهذا باطل قطعًا، فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفّر والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهيّن»[18].

جلي أن هذا الرأي تبنّاه المتكلّمون في مقابل فريق من الفقهاء اعتبر إنكار الإجماع هدمًا للدّين: «ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كلّه، لأن مدار أصول الدّين كلّها ومرجعها إلى إجماع المسلمين»[19].

إن المماهاة بين الإجماع والدّين ليس حقيقة، ولو كان كذلك لأمر القرآن أو الرسول بطاعة الإجماع من خلال نصوص قطعيّة غير محتملة، وهذا ما دفع الرّازي إلى القول: «جاحد الحكم المجمع عليه لا يُكفَّر خلافًا لبعض الفقهاء لنا. إن أدلّة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرّع عليها أولى ألّا يفيد

(17) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سميح دغيم، سلسلة علم الكلام (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993)، ص 78.

(18) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، 2 مج (قطر: إدارة الشؤون الدينية، 1979)، مج 1، ص 724.

(19) فخر الإسلام أبو الحسن علي بن محمد البزدوي، «كنز الأصول» على هامش: عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، 4 مج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991)، ج 3، ص 486.

العلم بل غايته الظنّ ومنكر المظنون لا يكفّر بالإجماع»[20]. والطريف لدى الرّازي أنه أدرك بذكائه المعروف أن الخوض في مسـألة حجيّة الإجماع، سواء كان من أجل إثباته أم قصد إنكاره، لا صلة له بحقيقة الإسلام، وهو ما يعني أنه اجتهاد بشـري ينبغي ألّا يتدخّل في الحكم على إيمان الفرد أو كفره، لذلك يقـول: «فبتقدير أن يكون أصل كون الإجماع حجّة معلومًا لا مظنونًا لكنّ العلم به غير داخل في ماهية الإسـلام وإلّا لكان من الواجب على الرسول ألّا يحكم بإسلام واحد حتّى يُعرّفه أن الإجماع حجّة. ولمّا لم يفعل ذلك بل لم يذكر ماهية الإسلام وإن لم يكن العلم بأصل الإجماع معتبرًا في الإسلام وجب ألّا يكون العلم بتفاريعه داخلًا فيه»[21].

إن هذا الموقف من تجلّيات التسـامح الذي يحضر في الفكر الإسلامي في مناسبات متعدّدة، ولدى فِرق مختلفة على غرار المرجئة الذين دعوا إلى وجوب إرجاء الحكم على أصحـاب الذنوب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يجوز أن يُقضى عليهم بحكم في هذه الدنيا. ويتأكّد هذا التسـامح من خلاله اعتقادهم بمبدأ «لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»، أي إن المؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر لا يخرجه عن هذا الإيمان معصية يقترفها، كما أن الكافر بهذه الأشياء لا تدخله في زمرة المؤمنين طاعة[22].

هكذا يتضح من اختلاف العلماء والفِرق الإسلامية في مسألة التكفير أنها لا تعدو أن تكون مسألة اجتهادية خاضعة لتقدير المجتهد وتأويله، ومن ثمّ فإن ادّعاء القطع فيها والتوصّل إلى مقصد الله أو الرسـول ليس إلّا مغالطة يكذّبها بعض الفقهاء أنفسهم، حيث ردّ السيوطي على من يكفّر كلّ من استعمل الحشيشة المخدّرة قائلًا: «وقوله في الحشيشة من استعملها كفر لا ينكر عليه إطلاق هذه المقالة لأن مثل هذا يجوز أن يقال في معرض الزجر والتغليط كقوله (ﷺ): «من ترك الصلاة فقد كفر»[23]، فيكون مؤولًا على المستحل أو

(20) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، مج 3، ص 890.

(21) الرازي، مج 3، ص 890.

(22) انظر: زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ط 3 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1981)، ص 76.

(23) ضعّف الألباني هذا الحديث، انظر: <http://www.islamweb.net/fatwa/>.

المراد كفر النعمة لا كفر الملّة، فإن أراد حقيقة الكفر من غير تأويل فباطل لأن مذهب أهل السنّة أن لا يكفّر أحد بذنب والعالِم إذا أفتى بمثل هذه العبارة إنما يطلقها متأوّلًا على ما ذكرنا. والمجتهد لا يحلّل حرامًا ولا يحرّم حلالًا فالتحليل والتحريم لله وحده لا شريك له»[24].

كان هذا الموقف، وإن حاول تبرير استخدام التكفير والتلطيف من شأنه باعتباره تأويلًا، على هامش الواقع الذي استشرى فيه استخدام سلاح التكفير ووصل إلى عصرنا الحديث. لذلك تصدّى له كثيرون من العلماء، إذ اعتبروه ظاهرة كفيلة بهدم المجتمع الإسلامي بسبب «ما يبيحه من استباحة الدماء والأعراض والأموال رغم إجماع العلماء على أنه لا يجوز أن نكفّر أحدًا من أهل القبلة ونصلّي خلف كلّ برّ وفاسق وهو ما حفظ للأمّة وحدتها في التاريخ»[25].

ولئن كان هذا الرأي يبتغي تلميع موقف العلماء، فإنه يجب أن يوضع في سياق المراجعات التي قام بها كثيرون من أعلام الفكر الإسلامي الحديث سعيًا إلى إصلاح كثير من السلبيات التي هدّدت الفكر الإسلامي، ولا تزال، على غرار التعصّب المذهبي وما أدّى إليه من إقصاء متبادل بين الفِرق الإسلامية.

بناء على هذا نتفق مع من يرى أن الإجماع مجرّد آلية من آليات الوحدة هدفها الأساسي درء الانقسام إلى الحدّ الذي انتهى معه الفقهاء إلى اعتبار الحقيقة مطلقة، لا تحتمل النسبيّة أو الخطأ. وكان من الممكن للإجماع أن يكون إيجابيًا لو كان عامل صهر لكلّ فئات المجتمع لا عامل تفريق وإقصاء، وعنصرًا من عناصر التآلف والتوحّد بين مختلف أصناف العلماء والأمّة زمن الشدائد والأخطار المحدقة بها، لكن غاياته العامّة تغلّبت عليها المصالح الفئوية والمذهبية فأضحى سلاحًا يقع إشهاره في وجه كلّ مخالف، فيقضي أو يحدّ من ظاهرة الاختلاف والتعدّد المعبّرة عن قوى المجتمع المتنوّعة وعن طبيعة البشر المختلفين. فالأصل هو الاختلاف، والفرع هو الوحدة والإجماع، لكن رغبة الإنسان في التنظّم أو السيطرة تجعله يقلب المعادلة الطبيعية، فينشأ

(24) جلال الدين السيوطي، «القول المشرق في تحريم الاشتغال المنطق،» موقع إسلام ويب، <http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=130&ID=273>.

(25) «شيخ الأزهر: التكفير ظاهرة كفيلة بهدم مجتمعاتنا،» <http://www.albaserah.com>.

الاختلال المولّد للتطاحن. الإجماع إذًا هو في بُعد من أبعاده - كما عبّر عن ذلك جان فرانسوا ليوتار - نهاية الحرّية ونهاية الفكر، في حين أن خرق الإجماع يؤدّي إلى ممارسة الحرّية وإلى توسيع آفاق الإمكانات والطاقات التي ينطوي عليها الكائن[26].

هكذا، مع أن الإجماع أدّى وظائف إيجابية، فإنه ساهم في تجميد الفكر والاجتهاد، وفي تعطيل مسيرة التفاعل الإيجابي بين التشريع والواقع التاريخي. وأدّى تقوقعه في إطار الماضي وسلطة السلف إلى غربته عن العصر الحديث وقيمه، فهو في تصوّره القديم يتناقض مع قيم المساواة بين أفراد المجتمع واحترام كلّ فئات المجتمع بذكوره وإناثه وبكلّ ألوانه وأعراقه، مهما كانت درجة علمهم أو ثرائهم أو جاههم. وإن نحن نظرنا إلى هذه الاعتبارات كلها من زاوية الرسالة الإسلامية، فلا قيمة لها، لأن القيمة في الإسلام للتقوى أولًا وأخيرًا، وإن نظرنا إليها من زاوية القيم الحديثة تبدو متعارضة معها.

إن الإجماع يشدّنا شدًّا إلى الماضي، ساعيًا إلى تأبيد اجتهادات لم يعد لها أيّ مشروعية للوجود في عصرنا. وهذا يتناقض مع توق الإنسان الحديث والمعاصر إلى المستقبل، يخطّط له انطلاقًا من الاستنارة بالماضي ودراسة الحاضر. فهذا الإنسان لم يعُد كائنًا ماضويًا يعيش في صومعة، بل أضحى منخرطًا في فضاء مفتوح على المستقبل. يقول أبو القاسم الشابي (ت 1934م): «لقد أصبحنا نتطلّب حياة قويّة مشرقة ملؤها العزم والشباب، ومن يتطلب الحياة فليعبد غده الذي في قلب الحياة، أمّا من يعبد أمسه وينسى غده فهو من أبناء الموت»[27].

إن آراء من هذا القبيل أدّت في العصر الحديث إلى تراجع منزلة الإجماع أصلًا تشريعيًا ثالثًا لفائدة أصول أخرى تكميلية، وبخاصّة منها أصل المصلحة. وهكذا أصبح الإجماع في أحسن الأحوال «ذا أصل أصيل في الدِّين» وفق عبارة علّال الفاسي. وسعى المجتهدون والمجدّدون إلى تطعيمه بمكتسبات معرفية ومنهجية حديثة. فليس هناك خيار أمام المعرفة الدينية غير أن تتزوّد من مبادئ

(26) فخري صالح، «الأسس النظرية لما بعد الحداثة،» **نزوى**، العدد 28 (تشرين الأول/ أكتوبر 2001)، <http://www.nizwa.com/articles.php?id=1600>.

(27) الطيب بشير، «الثورات العربية.. إرادة الحياة،» **الاتحاد**، 2012/1/26.

الإبستيمولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم اللغة وعلم النفس وعلم التاريخ وعلم الاجتماع، وغيرها من العلوم، حتى تجدّد أطروحاتها ولا تبقى على هامش الثورات العلمية. لكن هل يعني هذا أن نظرية الإجماع اهتزّت على غرار اهتزاز المنظومة الأصولية القديمة برمّتها، أم إنه يعني أنها تبحث عن توازن جديد بين الأصالة والمعاصرة قد لا يكون حصل بعدُ لكنه بصدد التشكّل تدريجًا؟

لعلّ كلّ ما وقفنا عليه يدعو الباحثين إلى المضيّ قدُمًا نحو تجديد النظر في أصول الفقه. فمن غير ذلك سيظلّ الفكر الإسلامي يدور في حلقة مفرغة.

المراجع

العربية

كتب

آل الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن [وآخ.]. **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**. 6 مج. القاهرة: مطبعة المنار، 1928.

آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف. **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**. جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. 13 مج. مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، [1978].

الآلوسي الكبير، أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. 30 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

الآمدي، سيف الدين علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق سيد الجميلي. 2 مج. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1986.

ــــــــ . **الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين**. دراسة وتحقيق محمد الزبيدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1992.

إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. 20 مج. ط 2. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1965.

ابن أبي الضياف، أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية. 9 مج في 5. ط 2. تونس: الدار العربية للكتاب، 2004.

ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. تحقيق محمود عبد الوهاب فايد، محمد إبراهيم البنا ومحمد عاشور. 7 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ـــــــ . **الكامل في التاريخ**. 13 ج. ط 6. بيروت: دار صادر، 1995.

ابن برهان البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**. تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد. 2 مج. الرياض: مكتبة المعارف، 1983.

ابن بطة العكبري، عبيد الله بن محمد. **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**. تحقيق هنري لاووست. دمشق: المعهد الفرنسي، 1958.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمي. [د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1989.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**. تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي. القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1906.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري: بشرح صحيح البخاري**. القاهرة: [مطبعة السعادة]، 1927.

ابن حجر الـهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد. **الزواجر عن اقتراف الكبائر**. القاهرة: المطبعة الخيرية، [1864].

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء. 8 ج في 2 مج. ط 2. بيروت: دار الجيل، 1987.

ـــــــ . **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق أحمد محمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ـــــــ . **المحلى**. تحقيق أحمد محمد شاكر. 11 مج. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [1928-1933].

ـــــــ . **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن حيون، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور. **اختلاف أصول المذاهب**. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ط 2. بيروت: مكتبة المدرسة؛ دار الكتاب اللبناني، 1961.

ابن الراوندي، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق. **فضيحة المعتزلة**. جمع وتحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. بيروت: دار منشورات عويدات، 1975-1977.

ابن رجب الحنبلـي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**. القاهرة: [د. ن.، 1925].

ـــــــ . **الذيل على طبقات الحنابلة**. تحقيق محمد حامد الفقي. 2 مج في 1. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952.

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. تحقيق خالد العطار. بيروت: دار الفكر، 1998.

ـــــــــ . **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994. (سلسلة المتن الرشدي؛ 1)

ابن رشيق، أبو علي الحسين بن عتيق. **لباب المحصول في علم الأصول**. تحقيق محمد غزالي عمر جابي. 2 مج. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001. (سلسلة الدراسات الاصولية؛ 6)

ابن سحنون، محمد بن عبد السلام. **كتاب الأجوبة: فقه... وحضارة**. تحقيق ودراسة حامد العلويني. تونس: دار سحنون، 2000.

ابن عابدين، محمد أمين. **رد المحتار على الدر المختار**. تحقيق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.

ابن عاشور، عياض. **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**. ط 3. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة؛ تونس: مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع، 2006.

ـــــــــ . **تفسير التحرير والتنوير**. 30 ج في 15 مج. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ـــــــــ . **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**. جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة؛ مراجعة قسم الدراسات والنشر بالمركز. دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة، 2004.

ـــــــــ . **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: المطبعة الفنية، 1947.

ابن عاشور، محمد الفاضل. **محاضرات**. تقديم كمال الدين جعيط؛ ديباجة الدالي الجازي. تونس: مركز النشر الجامعي، 1999.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. حققه وعلّق على حواشيه مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. 26 مج. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1967.

ـــــــ . **فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر على موطأ الإمام مالك**. ترتيب وتحقيق مصطفى صميدة. 10 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن عبد السلام، عز الدين. **الفوائد في اختصار المقاصد، أو، القواعد الصغرى**. تحقيق إياد خالد الطباع. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996.

ـــــــ . ـــــــ . دمشق: دار الفكر، 1996.

ابن عبد الوهاب، محمد. **فتاوى ومسائل (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الرابع)**. تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش. الرياض: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.].

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **العواصم من القواصم: في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي** (ﷺ). حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب. القاهرة: المكتبة السلفية، [1979].

ابن عقيل البغدادي، أبو الوفاء علي بن محمد. **الواضح في أصول الفقه**. حققه وقدم له وعلق عليه جورج المقدسي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1996.

ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين (القاضي). **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**. خرّج أحاديثه وعلّق عليه وكتب حواشيه جمال مرعشلي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

ابن الفركاح، تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري. **شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني**. دراسة وتحقيق سارة شافي الهاجري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. تحقيق طه محمد الزيني. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــــ . **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد. **المغني**. على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي؛ مع تحقيق طه محمد الزيني. بيروت: دار الفكر، 1984.

ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر. **المقدمة في الأصول**. قرأها وعلق عليها محمد بن الحسين السليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996. (دراسات ونصوص في أصول الفقه المالكي؛ 6)

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. 4 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.

ابن كيسان الأصم، أبو بكر عبد الرحمن. **تفسير أبي بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان**. ويليه تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني؛ جمع وإعداد وتحقيق خضر محمد نبها؛ تقديم رضوان السيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007. (موسوعة تفاسير المعتزلة؛ 1-2)

ابن لقمان، أحمد بن محمد. **الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل في علم الأصول**. تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسني. ط 2. صنعاء: مركز بدر للطباعة والنشر، 2004.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**. اعتنى بتصحيحه توما أرنلد. حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1898.

ابن المنذر النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم. **الإجماع**. دراسة وتحقيق فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1991.

ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز. **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو، المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه**. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه كمال حماد. 4 مج. دمشق: دار الفكر، 1980. (من التراث الإسلامي؛ 5)

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. تونس: دار المعارف، [د. ت.].

أبو جيب، سعدي. **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**. 2 مج. ط 4. دمشق: دار الفكر المعاصر، 2011.

أبو رية، محمود. **أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث**. ط 5. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1996.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الاسلامية**. 2 ج. القاهرة: دار الفكر العربي، 1971.

______ . **العدة في أصول الفقه**. حققه وعلق عليه وخرج نصه أحمد بن علي بن سير المباركي. ط 3. 5 مج. الرياض: المحقق، 1993.

______ . **مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

______ . **الوحدة الإسلامية**. بيروت: دار الرائد العربي، 1971.

أسد، محمد. **منهاج الإسلام في الحكم**. نقله إلى العربية منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، 1957.

الإسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد. **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**. عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق حواشيه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ومحمود محمد الخضيري. القاهرة: مطبعة الأنوار، 1940.

إسماعيل، شعبان محمد. **دراسات حول الإجماع والقياس**. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **رسالة إلى أهل الثغر**. تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي. ط 2. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002.

______ . **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عني بتصحيحه هلموت ريتر. ط 3. فيسبادن: دار فرانز شتاينر، 1980. (النشرات الاسلامية؛ 1)

الأعظمي، محمد مصطفى. **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**. 2 مج. [بيروت]: الدار العربية للعلوم-ناشرون؛ المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1992.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، دار الكتاب العربي، [د. ت.].

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي وراجع بقية الكتاب مهدي علام. ط 2. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968.

الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي. **تفسير البحر المحيط**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود [وآخ.]. 9 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **كتاب المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي**. بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الرحمن عميرة. 3 مج. بيروت: دار الجيل، 1997.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الاصول**. حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

ــــــ . **المنتقى: شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي**. 24 مج. القاهرة: دار الفكر العربي؛ مطبعة السعادة، [1911].

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**. تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري. ط 3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993.

ــــــ . **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. بيروت: [د. ن.]، 1959.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. 4 مج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1991.

البدخشي، محمد بن الحسن. **شرح البدخشي: مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول**. 3 مج. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، [1969].

برنشفيك، روبار. **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**. نقله إلى العربية حمادي الساحلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2005.

البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد. **أصول الدين**. تحقيق هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه أحمد حجازي السقا. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003.

ـــــــ . **معرفة الحجج الشرعية**. تحقيق عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

البستاني، بطرس. **محيط المحيط: قاموس اللغة العربية**. بيروت: مكتبة لبنان، 1977.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب. **شرح العمد**. تحقيق ودراسة عبد الحميد بن علي أبو زنيد. 2 مج. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989.

ـــــــ . **المعتمد في أصول الفقه**. 2 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **أصول الدين**. استانبول: مطبعة الدولة، 1928.

ـــــــ . ـــــــ . ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

ـــــــ . **الفرق بين الفرق: وبيان الفرقة الناجية منهم**. بيروت: دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، 1987.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **شرح السنة**. تحقيق زهير الشاوش وشعيب الأرناؤوط. دمشق: [د. ن.]، 1980.

بن سلامة، رجاء. **بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث**. دمشق: دار بترا، 2005.

البنا، جمال. **قضية القبلات وبقية الاجتهادات: التدخين لا يفسد الصيام، حرية الفكر والاعتقاد، قضايا المرأة، حلق اللحية من الكبائر**. بيروت: الانتشار العربي، 2011.

بهنسي، أحمد فتحي. **الخمر والمخدرات في الإسلام**. القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1989.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. **سنن الترمذي**. تعليق محمد ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، [د. ت.].

التلمساني، أبو عبد الله محمد بن مرزوق. **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**. دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود عياد. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1981.

التميمي، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز. **اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**. تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي. بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2001.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط 3. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988. (نقد العقل العربي؛ 1)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. 4 ج في 2 مج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979.

جاويش، عبد العزيز. **الإسلام دين الفطرة والحرية**. القاهرة: دار الهلال للطباعة، 1983. (كتاب الهلال؛ 18)

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. بيروت: مكتبة لبنان، 1985.

جعفر، نوري. **الصراع بين الأمويين ومبادئ الإسلام**. ط 2. القاهرة: مطبعة دار المعلم للطباعة، 1978.

الجمل، إبراهيم محمد. **تعدد الزوجات في الإسلام: الرد على افتراءات المغرضين في مصر**. القاهرة: دار الاعتصام، 1986.

جولدتسهر، إجنتس. **مذاهب التفسير الإسلامي**. ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **البرهان في أصول الفقه**. حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب. 2 مج. قطر: إدارة الشؤون الدينية، 1979.

ــــــــ . **التلخيص في أصول الفقه**. تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ــــــــ . **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق ودراسة فهارس عبد العظيم الديب. قطر: [د. ن.]، 1979.

ــــــــ . **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. حققه وعلّق عليه وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

حجازي، محمد محمود. **التفسير الواضح**. 10 ج في 1 مج. ط 2. القاهرة: دار الكتاب العربي، [1951].

الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. خرج أحاديثه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ. 24 مج في 2. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.].

الحداد، الطاهر. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**. تونس: المطبعة التونسية، 1931.

ــــــــ . ــــــــ . تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

حرب، محمد طلعت. **فصل الخطاب في المرأة والحجاب**. القاهرة: مطبعة الترقي، 1901.

حسين، أبو لبابة. **موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم منها**. ط 2. الرياض: دار اللواء، 1987.

الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن**. ط 2. بيروت: دار الأندلس، 1979.

الحميري، أبو سعيد نشوان بن سعيد. **الحور العين**. تحقيق كمال مصطفى. ط 2. بيروت: دار آزال للنشر، 1985.

الخربوطلي، علي حسني. **الإسلام والخلافة**. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1969.

الخشن، حسين أحمد. **في فقه السلامة الصحية: التدخين نموذجًا**. بغداد: مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية، [2008]. (دراسات فقهية؛ 1)

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد. **قضاة قرطبة وعلماء أفريقية**. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1953. (من تراث الأندلس؛ 2)

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463 هـ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1931.

ـــــــ . **كتاب الفقيه والمتفقه**. تعليق إسماعيل الأنصاري. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

ـــــــ . **الكفاية في علم الرواية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. تقديم ومراجعة محمد حجازي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1988.

الدباش، عبد الكريم. **سلطة الإجماع في الفكر الإسلامي: مقاربة تحليلية نقدية من خلال كتاب «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل البغدادي الحنبلي (ت 513هـ)**. تقديم حمادي ذويب. ط 2. تونس: مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع، 2010.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. قدم له وحققه خليل محيي الدين الميس. بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2001.

الدركاني، نجم الدين محمد. **التلقيح شرح التنقيح**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء.** أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه شعيب الأرنؤوط. 25 ج. ط 9. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

ذويب، حمادي. **جدل الأصول والواقع.** تقديم عبد المجيد الشرفي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009.

الرازي الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن للجصاص.** تحقيق عبد السلام شاهين. 3 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ــــــــ . **أصول الفقه المسمى بـ: الفصول في الأصول.** دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي. 4 مج. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985-1994. (التراث الإسلامي؛ 14)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.** 16 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

ــــــــ . **الرياض المونقة في آراء أهل العلم.** تحقيق أسعد جمعة. تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، 2004.

ــــــــ . **المحصول في علم أصول الفقه.** 6 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار.** 8 مج. القاهرة: [دار المنار، 1908].

ــــــــ . ــــــــ . 12 مج. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1973.

ــــــــ . **حقوق النساء في الإسلام: نداء للجنس اللطيف.** بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ــــــــ . **الخلافة.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988.

الزحيلي، وهبة مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي.** 2 مج. دمشق: دار الفكر، 1986.

ـــــــــ . **الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها وفهرسة ألفبائية للموضوعات وأهم المسائل الفقهية.** 8 ج. دمشق: دار الفكر، 1984.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه.** تحقيق عبد القادر عبد الله العاني؛ مراجعة عمر سليمان الأشقر. 6 مج. ط 2. الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992.

ـــــــــ . **زهر العريش في تحريم الحشيش.** تحقيق السيد أحمد فرج. القاهرة: دار الوفاء، 1987.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.** 8 ج. ط 8. بيروت: دار العلم للملايين، 1989.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.** 4 ج. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].

الزهراوي، عبد الحميد. **الأعمال الكاملة.** إعداد وتحقيق عبد الإله نبهان. 5 ج. دمشق: وزارة الثقافة، 1995. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ 20)

زيدان، عبد الكريم. **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية.** 11 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

زيدو، يحيى. **الديني والسياسي في الفكر العربي الحديث: عبد الحميد الزهراوي نموذجًا.** دمشق: التكوين، 2006.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي. **تبيين الحقائق: شرح كنز الدقائق.** القاهرة: [د.ن.]، 1895.

زين الدين، نظيرة. **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي.** مراجعة وتقديم بثينة شعبان. ط 2. دمشق: دار المدى، 1998. (رائدات الكتابة)

سابق، السيد. **فقه السنة.** 3 ج. بيروت: دار الهادي، 2003.

السامرائي، عبد الله سلوم. **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية.** ط 3. لندن؛ بغداد: دار واسط للنشر، 1988.

السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. ط 4. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المحرر في أصول الفقه.** خرج أحاديثه وعلّق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. 2 ج في 1 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد. **ميزان الأصول: في نتائج العقول، في أصول الفقه.** دراسة وتحقيق وتعليق عبد الملك عبد الرحمن السعدي. 2 مج. بغداد: دار الخلود، 1987.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول.** تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. 2 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة.** تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة.** تحقيق عبد الله دراز. 4 مج. بيروت: دار المعرفة، 1994.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **جماع العلم**. تحقيق محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

ــــــــ . **الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي هـ150 - 204هـ.** تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. ط 2. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979.

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة.** وبآخره كتاب «أسرار اللسان العربي» لجعفر دك الباب. دمشق: دار الأهالي، 1990.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ.** بيروت: دار الطليعة، 2001.

ــــــــ . **الإسلام والحداثة.** تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.

شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التحليل وتطوراتها في عصور الإجتهاد والتقليد**. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947.

شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**. ط 13. القاهرة: دار الشروق، 1980.

ـــــــ . **الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق سامي بن العربي. الرياض: دار الفضيلة، 2000.

ـــــــ . ـــــــ . حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد صبحي بن حسن حلاق. دمشق: دار ابن كثير، 2000.

ـــــــ . **البحث المسفر عن تحريم كل مسكر ومفتر**. تحقيق عبد الكريم بن صنيتان العمري. المدينة المنورة: دار البخاري، 1995.

ـــــــ . **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. تحقيق عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني. أشرف على تصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــــ . **نيل الأوطار شرح منتقى الأخيار من أحاديث سيد الأخبار**. حققه وعلق عليه أبو معاذ طارق بن عوض الله محمد. القاهرة: دار ابن القيم؛ دار ابن عفان، 2005.

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية. تحرير حسن فتحي ملكاوي. [د. م.]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. **شرح اللمع**. حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي. 2 مج . بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

الصاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل. **الزيدية**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1986.

صدقي، محمد توفيق. **دروس سنن الكائنات**. 2 ج. القاهرة: دار المنار، 1911.

ـــــــ . **دين الله في كتب أنبيائه**. القاهرة: دار المنار، 1910.

ـــــــ . **الدين في نظر العقل الصحيح**. القاهرة: دار المنار، [د. ت.].

ـــــــ . **نظرة في كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية**. تحقيق وتقديم خالد محمد عبده. القاهرة: مكتبة النافذة، 2006.

ـــــــ ومحمد رشيد رضا. **عقيدة الصلب والفداء**. القاهرة: دار المنار، [1912].

الصعيدي، عبد المتعال. **الحرية الدينية في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، 2001.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994. (دراسات إسلامية)

الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل الأمير. **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**. تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.

ـــــــ . **سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام**. علق عليه وحققه وخرج احاديثه وضبط نصه محمد صبحي حسن حلاق. الرياض: دار ابن الجوزي، 1997.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **المصنف**. تحقيق أيمن نصر الدين الأزهري. 12 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **اختلاف الفقهاء**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــــ . **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. ط 3. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1992.

ـــــــــ . **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح معاني الآثار**. تحقيق محمد سيد جاد الحق. 4 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.

الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**. تحقيق طالب العلم أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز: أو الديوان النفيس بإيوان باريس**. تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **العدّة في أصول الفقه**. تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي. 2 ج. قم: مطبعة ستارة، 1997.

الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**. تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ـــــــــ . **شرح الأربعين حديثًا النووية**. القاهرة: دار البصائر، 2009.

ـــــــــ . **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. 3 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**. تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.

ـــــــــ . **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق أمين الخولي. 20 ج. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960. (تراثنا)

ـــــــــ ، أبو القاسم البلخي والحاكم الجشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية، 1974.

عبد الرازق، علي. **الإجماع في الشريعة الإسلامية**. [القاهرة]: دار الفكر العربي، [1947].

ـــــــ . **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.]؛ الجزائر: موفم للنشر، 1988.

عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**. دراسة عاطف العراقي. القاهرة: سينا للنشر، 1990. (كتاب سينا السياسي؛ 1)

ـــــــ . **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. تعليق رشيد رضا. ط 2. تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1999.

ـــــــ . **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. 6 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

العجم، رفيق. **الأصول الإسلامية: منهجها وأبعادها**. بيروت: دار العلم للملايين، 1983.

عزت، هبة عبد الرؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**. أميركا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق. **عون المعبود: شرح سنن أبي داود**. تحقيق أبو عبد الله النعماني.2 مج. بيروت: دار ابن حزم، 2005.

العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**. ط 3. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

العلواني، رقية طه جابر. **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجًا**. دمشق: دار الفكر، 2003.

العلواني، طه جابر. **لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم**. ط 2. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الشروق الدولية، 2006.

عمارة، محمد. **الإسلام وفلسفة الحكم**. 3 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.

العوا، محمد سليم. **في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة**. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. ط 8. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق أحمد بكير محمود. بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.].

عيد، عبد الرزاق. **سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجًا)**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: [د. ن.، د. ت.].

ــــــــ . **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. عربه عن الفارسية إلى العربية أحد تلامذته. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968.

ــــــــ . **فضائح الباطنية**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.].

ــــــــ . **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. تحقيق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993. (سلسلة علم الكلام)

ــــــــ . **المستصفى من علم الأصول**. ضبط محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

ــــــــ . ــــــــ . وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه. القاهرة: دار صادر، [1902].

ــــــــ . **المنخول من تعليقات الأصول**. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، 1970.

الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، 1996.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط 5. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

ـــــــ . **النقد الذاتي**. بيروت؛ القاهرة؛ بغداد: دار الكشاف للنشر، [د. ت.].

فتاوى إسلامية لأصحاب الفضيلة العلماء. جمع وترتيب محمد بن عبد العزيز المسند. 4 ج. الرياض: دار الوطن للنشر، 1993-1995.

الفوزان، صالح بن فوزان. **شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي**. اعتنى به وأشرف على طبعه عبد السلام بن عبد الله السليمان. [د. ن.: د. م.، د. ت.].

القاسمي، جمال الدين محمد بن محمد. **رسالة في الشاي والقهوة والدخان**. دمشق: [د. ن.]، 1904.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. **نفائس الأصول في شرح المحصول**. تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. 9 مج. ط 3. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

قرامي، آمال. **قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث**. تونس: دار الجنوب للنشر، 1996. (معالم الحداثة) .

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**. 20 ج. ط 2. القاهرة: دار الشعب، [1973]. (كتاب الشعب)

ـــــــ . **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. 24 مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.

قطب، محمد علي. **بيعة النساء للنبي** (ﷺ). القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.].

قنالي زاده، علي جلبي بن أمر الله. **طبقات الحنفية**. دراسة وتحقيق محي هلال السرحان. 3 ج. بغداد: مطبعة ديوان الوقف السني، 2005. (سلسلة إحياء التراث؛ 77)

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. 7 مج. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1982.

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

مالك بن أنس (الإمام). **الموطأ**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: [د. ن.]، 1988.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

ـــــــ . **أدب القاضي**. تحقيق محيي هلال سرحان. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971. (إحياء التراث الإسلامي)

محمود، زكي نجيب. **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**. ط 3. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1981.

المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق رائج بن أبي علفة. الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2004.

المرنيسي، فاطمة. **الحريم السياسي: النبي والنساء**. ترجمة عبد الهادي عباس. ط 2. دمشق: دار الحصاد، 1993.

المسودة في أصول الفقه. تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم؛ جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي؛ حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت].

المقدسي، أبو محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم. **العدّة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل**. حققه وعلق عليه طارق الطنطاوي. القاهرة: مكتبة القرآن، 1996.

المقدم، محمد بن أحمد بن إسماعيل. **أدلة الحجاب: بحث جامع لفضائل الحجاب وأدلة وجوبه والرد على من أباح السفور**. ط 2. القاهرة: دار القمة؛ دار الإيمان، 2004.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **الخطط المقريزية**. القاهرة: دار الطباعة المصرية، 1850.

المكي، أبو المؤيد موفق بن أحمد. **مناقب أبي حنيفة**. الهند: لجنة إحياء المعارف النظامية، [1907].

المودودي، أبو الأعلى. **تدوين الدستور الإسلامي**. ط 5. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

موقع القيروان في الثقافة الإسلامية: من تاريخ التأسيس إلى اليوم (الدين والأدب)، أشغال ندوة علمية دولية أقامها مركز الدراسات الإسلامية أيام 21-22-23 أفريل. تونس: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 2010.

النبهاني، تقي الدين. **نظام الحكم في الإسلام**. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، 1953.

ندوة المسلم في التاريخ: أعمال الندوة الثانية المنعقدة في الدار البيضاء أيام 25، 26، 27، مارس 1998. تحت إشراف عبد المجيد الشرفي. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1999.

النعيم، عبد الله أحمد. **نحو تطوير التشريع الإسلامي**. ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين. القاهرة: سيناء للنشر، 1994.

النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى وسعد بن عبد الله القمي. **كتاب فرق الشيعة**. حققه وصحح نصوصه وعلق عليه وقدم له عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، 1992.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1930.

هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**. ط 14. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم. **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف.** 2 مج. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.

الوزير، أحمد بن محمد بن علي. **المصفى في أصول الفقه**. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996.

وعلي، محمد أيت. **الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي**. لبنان: دار التنوير، 1998.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله. **معجم الأدباء**. القاهرة: [دار المأمون]، 1936.

كتب منشورة على شبكة الإنترنت

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**. <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=25&book=701>.

ابن عبد الله، أبو نصر محمد. **تحذير أهل الإيمان من تعاطي القات والشمة والدخان**. <http://www.sh-emam.com/books/tahder.zip>.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي. **تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**. <http://www.altafsir.com>.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الطاهر. **الذريعة إلى أصول الشريعة**. 2 ج. <http://www.u-of-islam.net>.

منصور، أحمد صبحي. **الصيام ورمضان: دراسة أصولية تاريخية**. <http://www.ahl-alquran.com>.

المهدوي، مصطفى كمال. **البيان بالقرآن**. <http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm24076a.htm>.

دوريات

ابن عاشور، محمد الطاهر. «محمد رسول الرحمة.» **جوهر الإسلام**: السنة 3، العدد 4، 1968.

ذويب، حمادي. «الجاحظ وأصول الفقه.» مجلة **التفاهم**: السنة 9، العدد 32، ربيع 2011.

رضا، محمد رشيد. «الاضطهاد في الدين وقتل المرتد.» **المنار** (مصر): السنة 10، حزيران/يونيو 1907.

ــــــــ . «كلمة في الحجاب.» **المنار** (مصر): السنة 2، آب/أغسطس 1899.

زيادة، رضوان. «التوظيف السياسي لمفهوم «الفتنة» في التاريخ الإسلامي.» مجلة **التفاهم**: العدد 9، شتاء 2005.

السيد، رضوان. «الفكر الإسلامي السياسي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية.» **التسامح**: العدد 4، خريف 2004.

صالح، فخري. «الأسس النظرية لما بعد الحداثة.» **نزوى**: العدد 28، تشرين الأول/ أكتوبر 2001.

صدقي، محمد توفيق. «الإسلام هو القرآن وحده.» **المنار** (مصر): السنة 9، العدد 7، 1906.

ــــــــ .«الإسلام هو القرآن وحده، رد لرد.» **المنار** (مصر): السنة 9، العدد 12، 1907.

عرفة، محمد. «بحث في الختان.» مجلة **الأزهر**: السنة 24، 1952.

الأجنبية

Books

Ahmad Khan, Sayyid. Maqalat-i-Sir-Syed. Ed. by Abdullah Khvesgri. Aligarh: National Printers, 1952.

Ameer Ali, Syed. The Spirit of Islam: Life and Teachings of Mohammed. Calcutta: S.K. Lahiri & Co., 1902.

Castel, Robert. Les Métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat. [Paris]: Fayard, 1995. (L'espace du politique)

Dar, Bashir Ahmed. Religions Thought of Sayyid Ahmed Khan. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1958.

Ducrot, Oswald. Les Échelles argumentatives. Paris: Editions de Minuit, 1980. (Propositions; 2)

Encyclopaedia of Social Sciences. 15 vols. in 8. New York: The Macmillan company, 1931-1935.

Encyclopaedia universalis. t. 3. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1996.

Gibb, Hamilton A. R. Mohammedanism; An Historical Survey. 2nd ed. London; New York: Oxford University Press, 1953. (The Home University Library of Modern Knowledge; 197)

Gilliot, Claude. Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari. Paris : J. Vrin, 1990. (Études musulmanes; 32)

Ibn Batta al-Okbari, Ubayd Allāh ibn Muḥammad. La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa (traditionniste et jurisconsulte musulman hanbalite mort en Irak à 'Ukbara en 387/997). traduit par Henri Laoust. Damas: Institut français de Damas, 1958.

Laoust, Henri. Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane. Paris: Payot, 1965.

Van Ess, Josef. Les Prémices de la théologie musulmane. Paris: A. Michel, 2002. (La chaire de l'IMA)

Periodicals

Chaumont, Eric. «Bâqillânî, théologien ash'arite et usûliste mâlikite, contre les légistes à propos de «l'ijtihâd» et de l'accord unanime de la communauté. » Studia Islamica: no. 79, Janvier 1994.

Gardet, Louis. «Un Préalable aux questions soulevées par les droits de l'homme: l'actualisation de la Loi religieuse musulmane dans le monde d'aujourd'hui.» Islamochristiana: no. 9, 1983.

Hasan, Ahmad.«The Argument for the Authority of Ijma'.» Islamic Studies: vol. 11, no. 1, March 1971.

Hasan, Ahmad. «Modern Trends in Ijma'.» Islamic Studies: vol. 12, no. 2, June 1973.

Pruvost, Lucie. «Une Source du droit musulman: Le consensus ou Ijma'. » L'Année canonique : vol. 24, Janvier 1980.

فهرس عام

- ج -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

هذا الكتاب

يدرس موضوعًا مهمًا من موضوعات أصول الفقه الإسلامي، الإجماع: كيف نشأت سلطة الإجماع، مواقف الفقهاء والمفكرين المسلمين من حجية الإجماع، مع محاولة نقد أسسه على قاعدة مواجهة الوظائف السياسية للإجماع ومراجعة وظائفه الاجتماعية أيضًا ليخلص إلى توصيف الإجماع بخصائص معينة: الماضوية والمركزية والإقصاء.

يُقدّم نقدًا جريئًا للإجماع على قاعدة العودة إلى مواقف منهجية ومرجعيات إسلامية انتقدت وظيفة الإجماع السياسية والاجتماعية. ويسعى من خلال هذه "المراجعة" لا إلى إرساء أيديولوجيا معيّنة بل إلى المشاركة في إرساء منهج يُسائل الحقائق والمُسلّمات، ويستفيد من المكتسبات العلمية والمنهجية الحديثة.

حمادي ذويب

تونسي الجنسيّة، يعمل أستاذًا محاضرًا في قسم العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس. حائز شهادة التعمّق في البحث من كلية الآداب في منّوبة عام ١٩٩٣، عن بحث بعنوان "السنّة أصل من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة"، وشهادة دكتوراه دولة من كلية الآداب في منّوبة عام ٢٠٠٧، عن أطروحته "أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي".



السعر: ١٢ دولارًا

ISBN 978-9953-0-2704-3

